Die Revolution kann niemals ein einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess oder ein unaufhörlich zu erneuerndes Ereignis.

(John Holloway)

her Prozess o
Die Revolution
szustand sein,
unaufhörlich
emals ein einz
lern sie ist ein
uerndes Ereignis. Die Revolution kann niemals ein einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein
reignis oder ein Seinszustand sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess oder ein unaufhörlich
Prozess oder ein unaufhörlich zu erneuerndes Ereignis. Die Revolution kann niemals ein einzeln
Die Revolution kann niemals ein einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein, sondern sie ist e
szustand sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess oder ein unaufhörlich zu erneuerndes Er
unaufhörlich zu erneuerndes Ereignis. Die Revolution kann niemals ein einzelnes Ereignis oder
emals ein einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess
lern sie ist ein unendlicher Prozess oder ein unaufhörlich zu erneuerndes Ereignis. Die Revolutio
uerndes Ereignis. Die Revolution kann niemals ein einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein
reignis oder ein Seinszustand sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess oder ein unaufhörlich
Prozess oder ein unaufhörlich zu erneuerndes Ereignis. Die Revolution kann niemals ein einzeln
Die Revolution kann niemals ein einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein, sondern sie ist e
szustand sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess oder ein unaufhörlich zu erneuerndes Er
unaufhörlich zu erneuerndes Ereignis. Die Revolution kann niemals ein einzelnes Ereignis oder
emals ein einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess
lern sie ist ein unendlicher Prozess oder ein unaufhörlich zu erneuerndes Ereignis. Die Revolutio
uerndes Ereignis. Die Revolution kann niemals ein einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein
reignis oder ein Seinszustand sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess oder ein unaufhörlich
Prozess oder ein unaufhörlich zu erneuerndes Ereignis. Die Revolution kann niemals ein einzeln
Die Revolution kann niemals ein einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein, sondern sie ist e
szustand sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess oder ein unaufhörlich zu erneuerndes Er
unaufhörlich zu erneuerndes Ereignis. Die Revolution kann niemals ein einzelnes Ereignis oder

zeitschrift für linke theorie & debatte

nummer 06 2003 preis euro 4.80

grundrisse

Inhaltsverzeichnis

Die offenen Redaktionstreffen der **grundrisse** finden jeden 2. und 4. Montag im Monat statt. Interessierte LeserInnen sind herzlich eingeladen. Unser „Sommerquartier“ (Mai bis August) ist der Gasthof „Sittl“, Ecke Lerchenfeldergürtel, Neulerchenfelderstraße, 1160 Wien. Bei Schönwetter findet ihr uns im Gastgarten, bei Schlechtwetter im „Pelikanstüberl“. Weitere Infos unter: **www.grundrisse.net**

Ein Abo kostet für 4 Nummern Euro 18,-. Bestellungen bitte entweder an **grundrisse@gmx.net** oder an K. Reitter, Antonigasse 100/8, A - 1180 Wien
Bankverbindungen:
Österreich: (K. Reitter), BAWAG Konto Nr. 03010 324 172, Bankleitzahl 14000.
Deutschland: (K. Reitter), Deutsche Bank 24, Konto Nr. 5057 120,
Bankleitzahl 100 700 24

Impressum: Medieninhaberin: Partei “grundrisse” Antonigasse 100/8, 1180 Wien
Herausgeberin: Redaktion “grundrisse” (Wolfgang Bacher, Martin Birkner, Bernhard Dorfer, Robert Foltin, Marcus Gassner, Klaus Kindler, Franz Naetar, Karl Reitter),
MitarbeiterInnen dieser Nummer: BUM, Serhat Karakayali, Vassilis Tsianos, Ingo Stützle
Graphikkonzept: Harald Mahrer
Erscheinungsort: Wien; Herstellerin: Telekopie, Westbahnstraße 18, 1070 Wien
Offenlegung: Die Partei „grundrisse“ ist zu 100% Eigentümerin der Zeitschrift grundrisse.
Grundlegende Richtung: Förderung gesellschaftskritischer Diskussionen und Debatten.

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Das Projekt **grundrisse** besteht nicht nur in der Herausgabe dieser Zeitschrift, sondern ebenso in der Organisation kleinerer und größerer Veranstaltungen, die wir gerne nach Möglichkeit auch mit Gruppen und Institutionen außerhalb des Redaktionskreises durchführen. In dieser Hinsicht ist einiges geschehen, vieles ist noch in Planung. Beginnen wir mit einem Rückblick. Sehr erfolgreich verlief die Tagung mit Joachim Hirsch im „Institut für Wissenschaft und Kunst" in Wien. An dieser Stelle wollen wir allen MitarbeiterInnen dieser Institution für ihr Entgegenkommen und ihr Interesse an unseren Projekten herzlich danken. Über hundert Personen beteiligten sich an dieser Tagung, an der neben Joachim Hirsch auch Evi Genetti und Roland Atzmüller zu Fragen der „Staatstheorie im Zeitalter des Empire", so der Titel, ausführlich referierten. Beeindruckend war nicht nur das große Interesse, sondern vor allem die Qualität der Diskussion, die bis zum Schluß spannend und interessant verlief. Wer nicht daran teilnehmen konnte, wird in der nächsten Ausgabe der **grundrisse** (die Nr. 7 erscheint im September) durch ein ausführliches Interview der **grundrisse** - Redaktion mit Joachim Hirsch entschädigt, in dem wir einige kritische Fragen an den Autor zahlreicher staatstheoretischer Artikel und Bücher richten. Leider ist sich der Abdruck für diese Nummer nicht mehr ausgegangen.

Bereits fix ist die Veranstaltung mit den HerausgeberInnen der Zeitschrift Sozial.Geschichte. Unter dem Titel: **„Angelika Ebbinghaus, Marcel van der Linden und Karl Heinz Roth stellen die Zeitschrift Sozial.Geschichte vor."**, findet die Präsentation am 10. September 2003 ab 19 Uhr im „Amerlinghaus", Stiftgasse, 1070 Wien, statt. Wer sich ausführlicher über dieses Projekt informieren möchte, sei auf die Webseite **www.stiftung-sozialgeschichte.de** verwiesen. Einen Tag später, am 11.9. gibt es die Möglichkeit das programmatische Selbstverständnis der HerausgeberInnen in kleinerem Kreise zu diskutieren. Über die Textgrundlage, sowie den genauen Ort werden wir euch über unsere Infoliste per e-mail informieren, die entsprechenden Infos findet ihr rechtzeitig auf unserer Homepage **www.grundrisse.net**, die über den Sommer in neues, ansprechenderes Layout erhalten wird - versprochen. Um in unseren Mailverteiler zu kommen genügt eine kleine Nachricht an **grundrisse@gmx.net**.

Zeitschrift und Veranstaltungen sind für uns keine Einbahnstraße. Eine Zeitschrift für linke, u.a. am Marxismus und der Kritik der politischen Ökonomie orientierte Theorie und Debatte muss weiterhin, bei allen praktischen Schwierigkeiten, die damit verbunden sein mögen, an einer adäquaten Bezugnahme

Fortsetzung auf Seite 67 = vorletzte Umschlagseite

Johannes Agnoli (1925 - 2003), Staatsfeind bis zum Schluss

Am 4. Mai ist Johannes Agnoli auf seinem Weinberg in Italien gestorben. Die Nachrufe in den aktuellen Medien hielten sich in Grenzen. Galt in den 60er und 70er Jahren sein Text „Die Transformation der Demokratie" (erstmals erschienen 1967) als Klassiker der außerparlamentarischen Opposition, wurde er in den letzten Jahren von den inzwischen zu Eliten gewordenen 68ern an den Unis und in der Politik kaum mehr beachtet. Das liegt sicherlich an seiner konsequenten Haltung gegenüber Kapitalismus und Staat. Er konnte sich nie mit den politischen und staatlichen Institutionen anfreunden. In irgendwelchen reformierten Formen des Staates durch Grün oder Rot sah er keine emanzipatorische Perspektive, sondern hauptsächlich die Schaffung besserer Bedingungen für die Akkumulation des Kapitals. Ein Zitat aus der „Transformation der Demokratie" soll seine Sichtweise verdeutlichen, die seine Gedanken für die Herrschenden und auch für die inzwischen Angepassten so ungenießbar macht:

„Nur das organisierte Nein sprengt die Fesseln staatsbürgerlich-parlamentarischer Gleichschaltung und kann den Führungskonflikt wieder zu einem Herrschaftskonflikt ausweiten. Gerät durch die Wechselwirkung von Massenspontanität und Bewußtseinsorganisation der politische Staat ins Wanken, so stabilisiert er sich umgekehrt, wenn die Opposition ihren fundamentalen Charakter ablegt und sich konstitutionalisiert." (Agnoli 1990, S. 82)

Der Verlag ca ira hat sich die verdienstvolle Aufgabe gestellt, die gesammelten Werke herauszugeben, das Zitat ist aus dem Band: „Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik".

Robert Foltin
Asymmetrie der Kriege im Empire
(Zu Münkler: Die neuen Kriege)

Ein Vorwurf an Hardt / Negris Buch „Empire" ist eine zu positive Sichtweise der Multitude als Vielfalt und Unterschiedlichkeit der revoltierenden Bewegungen. Sie treibe das herrschende kapitalistische Regime, das Empire, vor sich her und reichere es mit emanzipatorischen Elementen an, die es dann zum Implodieren bringen. Es wird unterstellt, dass Revolten per se emanzipatorisch sind, was zu (beabsichtigten?) Mißverständnissen führt wie z.B., dass von den Autoren der islamische Fundamentalismus als Teil der Multitude gesehen würde. (Kurz 2003 S. 269)[1]. Während die Kämpfe der Vergangenheit und die Antworten durch die Veränderungen der Souveränität hin zum Empire relativ ausführlich und auch nachvollziehbar beschrieben sind, bleibt die „Korruption", mit dem der Niedergang des Empire verbunden ist, relativ abstrakt. Es bietet sich an, die so genannten Staatszerfallskriege wie z.B. in Jugoslawien, Somalia, Liberia, Sierra Leone, Afghanistan etc zu betrachten und ihre Beziehung zur Korruption des Empire zu betrachten. Im öffentlichen Diskurs dienen Beispiele gescheiterter Staatsbildung als Argumentation für die Notwendigkeit von internationalen Interventionen, gerechten Kriegen, aber auch, dass eine Gesellschaft ohne die Form „Staat" nicht existieren könne. Tatsächlich möchte ich in diesem Text argumentieren, dass dieses Scheitern von Staaten nur ein Symptom der Transformation von Staatlichkeit im Empire ist. Ohne politische und ökonomische Verbindung mit dem Gesamtsystem würden sich diese Kriege schnell totlaufen und „normaler" Gesellschaftlichkeit Platz machen. Von der Krisis-Gruppe (u.a. Kurz 2003) werden die zunehmenden Bürgerkriege und chaotischen Situationen als Symptome des kontinuierlichen Zusammenbruchs gesehen, als Wegbrechen ganzer Regionen durch das „Abschmelzen des Werts": die Arbeit gehe aus, mit der Arbeit ist die Wertproduktion verbunden, also Ende der kapitalistischen Fahnenstange und Aufbruch in die Barbarei. Ich sehe in diesen Verhältnissen zwar auch eine Krise (oder Korruption als Krise in Permanenz und überall, Hardt / Negri 2000, S. 389ff), aber als Managementstrategie zur Aufrechterhaltung von Ausbeutung und Herrschaft. Es gibt kein Ende in der Barbarei, sondern die Barbarei ist notwendiges Element von Kapitalismus, Staat und Empire. Neben historischen Zufällen (Regionen, wo bewaffnete Auseinandersetzungen bereits im Ost-West-Konflikt eine Rolle spielten) handelt es sich meist um Gebiete mit Rohstoffen für die Weltökonomie. Warlords und SöldnerInnen sind DienstleisterInnen der Rohstoffproduktion. Als Nebeneffekt zersetzt die Unterordnung der Menschen unter Warlords oder unter ethnische, kulturelle oder religiöse Identitätskonstruktionen die Multitude und verhindert in diesem Zusammenhang das Entstehen einer sich konstituierenden kreativen Gegenmacht.

Mit Chaos und bürgerkriegsähnlichen Gewaltverhältnissen werden auch die Polizeiaktionen, Interventionen und Kriege des Empire gerechtfer-

tigt, gerade jetzt aktuell im Irak. In den technologischen Unterschieden der Möglichkeit der Gewaltanwendung (präzisionsgesteuerte Raketen gegen Kalaschnikows, Sprengstoff und Teppichmesser) wird das Empire als Struktur immer sichtbarer, auch wenn gerade jetzt sehr viel über einen neuen Imperialismus der USA oder eine neue imperialistische Konkurrenz diskutiert wird. Da es sich immer mehr um Polizeiaktionen handelt, enthalten diese Kriege Elemente scheinbarer kolonialer Strukturen. Der Unterschied ist dabei, dass es nicht um Ausdehnung und Raubökonomie handelt, sondern um Management und um die Schaffung von „Recht und Ordnung" in Bereichen, die bereits der Ausbeutung unterliegen.

Münklers Buch „Die neuen Kriege" (Münkler 2002) ist ein aufschlußreicher Text, der durch die Beschreibung der Kriege - nicht nur der „neuen", der nicht mehr verstaatlichten - viele Hinweise zur Struktur und Konstitution des Empire gibt. Als zentrale Punkte möchte ich dabei die ökonomischen Bedingungen der „Kriege" und die Asymmetrie der Gewaltanwendung herausarbeiten.

Die Ökonomie der Staatszerfallskriege

Münkler (S. 91ff) sieht die Verstaatlichung des Krieges im 17. Jahrhundert als ökonomische Notwendigkeit auf Grund der Entwicklung der Waffentechnik. Nur kombinierte Heere von Infanterie (Fußvolk), Kavallerie (Reiter) und Artillerie (Kanonen) konnten sich siegreich behaupten. Das erforderte eine komplexe Ausbildung, Drill und genug Geld durch Steuern. Um das finanzieren zu können, mußten Staaten existieren, die durch Steuerhoheit dieses Geld zur Verfügung stellen konnten. Diese Verstaatlichung des Krieges wurde im Westfälischen Frieden 1648 - der den Dreißigjährigen Krieg beendete - mit einem Regelsystem verbunden, das eine Trennung zwischen Krieg und Frieden und damit die Entstehung von Politik erst möglich machte. Bis ins 20. Jahrhundert verliefen europäische Kriege zwischen Staaten und bis auf Ausnahmen in einem geregelten Rahmen ab. Münkler sieht in den Erscheinungsformen der neuen Kriege in den failed states wie Afghanistan oder Somalia Ähnlichkeiten mit dem Dreißigjährigen Krieg und nimmt das zum Anlaß, Ähnlichkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten. Typische Kennzeichen der „neuen Kriege", wie sie Münkler bezeichnet (S. 43ff), sind u.a., dass es keinen Anfang und kein Ende gibt, die Kriege werden nicht geführt, sie „schwelen" dahin. Zeitweise scheinen sie bereits eingeschlafen, bis die Gewalt dann wieder hervorbricht (S. 26). Darum ist ein Friedensschluß so schwierig, auch der Westfälische Friede kann eher als Friedensprozess betrachtet werden (es wurde drei Jahre verhandelt und er wurde in zwei Orten - Münster und Osnabrück - abgeschlossen) und nicht als ein Friedensschluß, der sich an einem Tag festmachen läßt. Im Gegensatz zu verstaatlichten Kriegen führen die Schlachten keine Entscheidung herbei, beendet werden den Kriege nicht durch militärische Niederlagen, sondern durch wirtschaftliche Erschöpfung. Erst wenn alle bewaffneten Minderheiten einwilligen, wäre ein Friedensschluß möglich (S. 27ff).

Die Kriegsführung findet maßgeblich nicht zwischen KombattantInnen[2] statt, sondern wird hauptsächlich gegen die Zivilbevölkerung geführt. Die AkteurInnen sind nicht staatlich organisierte Heere, sondern Warlords als UnternehmerInnen und SöldnerInnen als Angestellte. Im Postfordismus (oder „Neoliberalismus") kommt es zu einer Entstaatlichung der Gewaltanwendung. Da die Reproduktion nur teilweise durch Entlohnung gesichert ist, müssen sich die KämpferInnen ihre Lebensgrundlage als flexibilisierte UnternehmerInnen mit dem Produktionsmittel Waffe erwerben, was nur gegen die Bevölkerung gehen kann[3]. Letztlich bestehen diese Kriege aus einer Reihe von verschiedenen Kriegen, die aufeinanderfolgen und ineinander übergehen. Entscheidend ist auch, dass diese Kriege nur geführt werden können, weil sie von außen genährt werden, weil sie mit dem ökonomischen System zusammenhängen - sie sind Teil des kapitalistischen Systems (Münkler spricht zwar von ökonomischen Abhängigkeiten, ignoriert aber den Kapitalismus).

Eine wichtige Rolle spielen so genannte Warlords, lokale Kriegsherren, die als Protagonisten der Entstaatlichung der Kriege auftreten (S. 34ff). Sie sind kein neues Phänomen, z.B. spielten sie eine wichtige Rolle im China in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dort handelte es sich um Herrschaftsbildungen, die auf agrari-

schen Strukturen aufbauten. Ihr Hauptziel war die ökonomische Unabhängigkeit und die Verteidigung gegen konkurrierende Warlords. Sie agierten in einer relativ geschlossenen Wirtschaft. Ganz anders die „modernen" Warlords, die von einer offenen Ökonomie abhängig sind. Sie können nur über ihre wirtschaftlichen Verbindungen mit dem „friedlichen" Kapitalismus existieren. Das betrifft die städtischen Banden in den großen Städten Brasiliens genauso wie die Herrscher in Afghanistan, Sierra Leone, Liberia oder dem Kongo. Sie beschränken sich nicht auf Machtausübung, sondern sind auch UnternehmerInnen.

Ein großer Teil dieser Kriege findet nicht in den ärmsten Gebieten statt, sondern in rohstoffreichen Regionen, deren Waren- und Reichtumsströme direkt mit dem Welthandel verbunden sind. So z.B. in Angola, wo der Krieg von Regierungsseite mit Erdölprofiten, von der Seite der Unita mit Geld aus dem Diamantenhandel finanziert wird. Im Osten des Kongo kämpfen Warlords und die Eliten der benachbarten Staaten Uganda, Ruanda und Burundi um die Ausbeutung von Coltan als Grundstoff zur Produktion von Handys[4].

Wo es keine Rohstoffe für einen „legalen" Markt zu liefern gibt, gibt es eine Verbindung zur Schattenökonomie der organisierten Kriminalität. Nicht umsonst gilt Afghanistan als einer der wichtigsten Drogenproduzenten und die Protektoratsgebiete des Westens im ehemaligen Jugoslawien als Umschlagplätze des zu einem großen Teil illegalen Sexmarktes. Die Ausbeutung an der Peripherie hat offensichtlich zwei Gesichter: einerseits die Vernutzung von Arbeitskraft in Weltmarktfabriken und Maquioladoras, wo fordistische Disziplinierung und Ruhe herrschen, andererseits die Förderung von Rohstoffen durch zu einem großem Teil bewaffnete DienstleisterInnen.

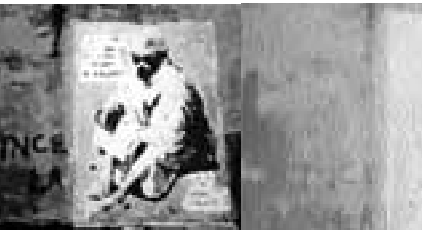
Für die Finanzierung der Warlords (ihre Reproduktion) spielen neben EmigrantInnengemeinden auch die Flüchtlingslager und die darin aktiven NGOs eine große Rolle. Diese Strukturen bedeuten wirtschaftlichen Zufluß, aber sie sind auch ein Faktor der Organisation der Biomacht im Empire. NGOs und Hilfsorganisationen repräsentieren die von den Netzwerken der Macht am weitesten entfernten Individuen (...the capillary ends of the contemporary networks of power..). Sie sind für sie da und gemeinsam und in Wechselwirkung mit Warlords und KriegsunternehmerInnen entscheiden sie über Leben und Tod. (Hardt / Negri 2000, S. 312ff)

Für Münkler (S. 159) spielen richtigerweise ethnische, kulturelle und religiöse Faktoren nur eine untergeordnete Rolle. Sie sind weder die Ursache der Konflikte, noch sind sie ein Faktor zur unendlichen Weiterführung - ein Ausgleich oder Friedensschluß zwischen politischen (ideologischen, ethnisch-nationalen, religiösen, kulturellen) Gruppen wäre möglich. Solche Faktoren wirken in bestimmten Phasen verschärfend und beschleunigend. Maßgeblich für die Verlängerung der Kriege sind ökonomische Faktoren, eben die Verwobenheit mit der Ökonomie des Empire. In den westlichen Medien wird Jugoslawien immer als Beispiel für die Dominanz ethnischer Auseinandersetzungen gebracht. Diese spielten eine gewisse Rolle, wurden aber durch andere Konfliktlinien überlagert, die häufig dominierender waren. Die Warlords im Bosnienkrieg 1992-1995 nützten zwar nationalistische Gründe als Legitimation für ihre Gefolgschaft, entscheidender waren die Reproduktionsbedingungen in Zusammenhang mit den Möglichkeiten zur persönlichen Bereicherung. Bekannter (da es noch in das ethnische Schema passt) ist die Zusammenarbeit wechselnder Allianzen (kroatische und serbische Milizen gegen moslemische, moslemische gegen serbische etc), weniger diskutiert wird, dass es auch Auseinandersetzungen „innerethnischer" Banden gegeben hat (z.B. um den Schwarzmarkt in Sarajewo) und eine der brutalsten Phasen der Kampf moslemischer Warlords gegen einen Beherrscher einer moslemischen Enklave (Fikret Abdic in Bihac) war - es handelte sich um die Region, wo noch Ressourcen zu holen waren, weil Abdic diese Region bis dahin aus dem Krieg heraushalten konnte. So ist es auch nicht verwunderlich, dass der erste Verurteilte einer serbischen Miliz durch den Gerichtshof in Den Haag ein „Kroate" war[5].

Die Asymmetrie der Kriegsführung

Ein weiteres ökonomisches Argument, das Münkler (S. 131ff) für die Zunahme der neuen Kriege anführt, ist der einfache Zugang zu billigen Waffen. Auch für kleinere GewaltunternehmerInnen ist es möglich, auf dem Markt Kalaschnikows oder Landminen zu erwerben. Die gebräuchlichsten Fahrzeuge sind Pick-ups, die auch für den zivilen




Verkehr immer attraktiver werden. Parallel mit dieser Verbilligung der Waffen findet auf der staatlichen Ebene eine massive Verteuerung des Kriegsgeräts statt. Schon die Sowjetunion konnte mit der technologischen Entwicklung der Waffensysteme nicht mithalten, die Situation hat sich seither weiter verschärft. Nur noch die USA sind fähig, Waffen von der weltraumgestützten Abwehr bis zu den neuesten elektronischen Entwicklungen auf dem Gefechtsfeld zu entwikkeln. Die Verbilligung auf der einen Seite und die Verteuerung auf der anderen hat die Ungleichheit der Kriegsökonomie bis ins Extrem verstärkt.

Aufgrund seiner Staats- und Ordnungsfixiertheit sieht Münkler die Notwendigkeit zur Intervention „interessierter Dritter“ und meint damit die Truppen des Westens (S. 207ff). Teilweise widerspricht er sich dabei selbst, weil er an anderen Stellen den Einfluß von außen für kriegsverlängernd hält (S. 81 über den Dreißigjährigen Krieg, 159ff über Ökonomie und Politik in „modernen“ Kriegen). Andererseits sieht er durchaus aufgrund der konkreten Erfahrungen der Interventionen der letzten Jahre eine Reihe von Gefahren, die westliche Interventionen in sich bergen.

Er nimmt zwar an, dass Truppen westlicher Staaten korruptionsresistenter seien als billigere und mit der Umgebung vertraute bewaffnete Einheiten benachbarter Staaten (S. 231). Aber selbst das stimmt nur begrenzt, wie einzelne Fälle von Menschen-, Drogen- und Frauenhandel durch UNO-SoldatInnen in Kambodscha, in Bosnien und im Kosovo zeigen. Auch die Brutalisierung durch die Kriegsführung macht vor den (angeblich) disziplinierten westlichen SoldatInnen nicht halt, wie u.a. die Foltervorwürfe gegen einen österreichischen UNO-Soldaten im Kosovo zeigen. Die Tendenz der Berichterstattung - westliche SoldatInnen, PolizistInnen, UNO-VerwalterInnen sind gut - läßt darauf schließen, dass es sich dabei nur um die Spitze eines Eisberges handelt. Verschärfend wirkt noch, dass der Medienfokus auf einer bestimmten Region liegt (wie im Winter und Frühjahr 2003 im Irak, wen interessierten in dieser Zeit neuerlich auftretende Spannungen im ehemaligen Jugoslawien). Westliche Truppen sind immer mehr als (polizeiliche) Ordnungskräfte zu sehen, es wird nicht damit gerechnet, dass „eigene“ Soldaten sterben oder verletzt werden, sie sind SoldatInnen, um zu töten, ohne sterben zu müssen wie in den „heroischen“ Kriegen zwischen europäischen Staaten[6]. In Afghanistan zeigt sich inzwischen, wie sehr die internationalen Truppen Teil des Warlordsystems geworden sind (oder wie es in den Medien heißt, von den Warlords benutzt werden). Sie sind Teil der Struktur, die durch die Verbindung zum Kapitalismus Kriege verlängert und aufrecht erhält.

Neben der Gefahr der Korrumpierung der westlichen Interventionstruppen sieht Münkler eine weitere Entwicklung im Ausnutzen der Asymmetrie durch die GegnerInnen der überlegenen bewaffneten Strukturen (über Terrorismus S. 175ff, über Kosten-Nutzen-Faktoren im Allgemeinen S. 207ff). Während der Zeit der verstaatlichten Kriege wurde bewußt die Möglichkeit der Asymmetrisierung der Kriegführung durch Guerilla- oder PartisanInnenkrieg ausgeschlossen, u.a. sicherlich weil die Angst vor bewaffneten Unterklassen zu sehr eine Bedrohung der eigenen herrschenden Systeme bedeuten hätte können. Mit der (fordistischen) Fabrikgesellschaft im 20. Jahrhundert begann in den beiden Weltkriegen die Massenmobilisierung der Männer in den Krieg, der Frauen in die physische und psychische Versorgung (als Krankenschwestern, Unterhalterinnen und Prostituierte) und der Männer und Frauen in die Fabrik. So dehnte sich der Krieg auf die ganze Gesellschaft aus und betraf immer mehr auch ZivilistInnen[7]. Als Antwort auf die Blitzkriegstrategie mit Hilfe der technologischen Überlegenheit entwickelte sich der PartisanInnenkrieg, der von vorneherein von einer asymmetrischen Situation ausging. Die Kämpfe wurden nicht mit den technologisch, organisatorisch und zahlenmäßig überlegenen Kräften gesucht, sondern mit schwachen Kräften der Nachhut und Versorgung.

In den kolonialen Befreiungskriegen wurde (z.B. in der Theorie von Mao) der PartisanInnenkrieg vom taktischen Moment zur Ergänzung des Krieges mit regulären Truppen zu einem strategischen Konzept (im Jugoslawien des zweiten Weltkriegs, im revolutionären China, im vietnamesischen und algerischen Befreiungskampf gegen Frankreich und gegen die USA in Vietnam allerdings nur als erste Stufe - S. 188).

In der weiteren Diskussion entwirft Münkler (S. 175ff) eine interessante Perspektive in bezug auf den Begriff des „Terrorismus“. Er lehnt eine moralische Beurteilung ab - Guerilla- und PartisanInnenkrieg sei gut und Terrorismus sei schlecht - u.a. weil die Bezeichnung immer vom Standpunkt und den politischen Interessen abhängt, viele TerroristInnen der antikolonialen Befreiungsbewegungen wurden später staatstragende Personen. Er sieht den Unterschied im Konzept: im PartisanInnenkrieg geht es darum, dem Feind physisch zu schaden, ihn zu zwingen, Truppen einzusetzen, seine Kampfkraft „real“ zu schwächen. „Terrorismus“ (auch im Gegensatz zum Terror, den alle Bewaffneten ausüben) baut auf einer psychischen Ebene auf, er will die



Feinde, die Bevölkerungen psychisch beeinflussen, Angst hervorrufen oder umgekehrt zeigen, dass auch aus einer ohnmächtigen Position Widerstand möglich ist(S. 177ff)[8]. Durch die steigende Asymmetrisierung in Richtung technologischer, taktischer und strategischer Überlegenheit auf der einen Seite kommt es zu einer Verschiebung in Richtung asymmetrischer Strategien von unten. Wurde z.B. in der Diskussion um Che Guevara und nachfolgender AkteurInnen in Lateinamerika und Europa der Guerillakrieg zum alleinigen strategischen Konzept, ergänzt durch Terrorismus (so wie oben beschrieben), so hat sich der Terrorismus des Al-Qaida-Netzwerkes als strategisch herausentwickelt. War der Partisanenkrieg noch von der Zustimmung einer Bevölkerung abhängig, will Al-Qaida die Zustimmung der Bevölkerung erst erzeugen. Durch die mediale Abhängigkeit des Terrorismus müssen die Aktionen immer mehr verschärft werden, um das mediale Rauschen zu durchdringen (S. 199). Es besteht keine Rückkopplung mehr auf die Bevölkerungen. Aus der steigenden Ohnmacht entsteht der Wunsch, Unsicherheit und Ohnmacht für die projizierten UnterdrückerInnen zu schaffen. Die Ohnmacht der palästinensischen KämpferInnen gegenüber der überlegenen militärischen Macht erzeugt den Wunsch, durch immer brutalere Attentate mit immer mehr Toten und Verletzten in der israelischen Bevölkerung Angst und Schrecken zu erzeugen.

Die technologische Perfektionierung auf der einen Seite drängt in Richtung der Erzeugung asymmetrischer Kampfformen. PartisanInnen- und Guerillakriege sowie Terrorismus werden zunehmen und die erste Stufe zur Warlordisierung bilden. Sehr viele Warlordstrukturen haben als Guerillas im West-Ost-Konflikt angefangen und sich dann verselbständigt, die Kriege orientieren sich nicht mehr an den damals konkurrierenden Weltmächten, sondern an der Ökonomie des Empire.

Der so genannte Kampf gegen den Terrorismus mit immer perfekteren militärischen Möglichkeiten und einer immer stärkeren Kontrolle der Bevölkerungen erzeugt erst den Terrorismus. Dieser Terrorismus entsteht nicht aus der Armut (wenn dann schon aus der Sichtbarkeit der Unterschiede zwischen Armut und Reichtum), sondern aus der immer stärkeren Betonung der Ohnmächtigkeit. Je stärker sich die BekämpferInnen des Terrorismus geben, desto mehr erzeugen sie Ohnmacht. Dann genügen Teppichmesser und Zivilflugzeuge als Waffe. So erzeugt der Kampf gegen Terrorismus den Terrorismus.

Warum Schurkenstaaten?

Die Interventionen des Westens in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts vom zweiten Golfkrieg 1991 in Kuwait und im Irak, über Somalia 1994, den Bombardements in Bosnien 1995, dem Kosovo-Krieg 1999 bis zum Afghanistan-Krieg 2001 wurden zwar als Kriege bezeichnet, trugen aber sukzessive immer mehr Kennzeichen von Polizeiaktionen in sich. Insbesondere der „Kampf gegen den Terrorismus“ ließ gar kein Element einer irgendwie gearteten Gleichwertigkeit aufkommen, im Gegensatz zum Irak 1991, zu Jugoslawien 1995 und 1999 hat es in Afghanistan kein echtes Kriegsende gegeben - trotz (oder gerade wegen?) der westlichen militärischen Präsenz herrscht dort noch immer keine Friedensordnung. Interventionen sind wie die Kämpfe der Polizei eines Imperiums, nur mit dem Unterschied, dass die Regionen, wo der Unterschied zwischen Krieg und Frieden verschwimmt, nicht an den Rändern liegen, sondern im Inneren des Systems, von den Gettos der Innenstädte über das ehemalige Jugoslawien bis Afghanistan.

Verbunden sind diese Einsätze mit einer Diskussion um die neuerliche Berechtigung eines „gerechten Krieges“, der während der symmetrischen Kämpfe der bürgerlichen Gesellschaft verschwunden war. Nur in dieser Phase hat die Clausewitz´sche Maxime gegolten, dass der Krieg die Fortsetzung der Politik mit militärischen Mitteln sei. Damit wird die Asymmetrie durch die ökonomische und technologische Überlegenheit noch durch eine moralische ergänzt. Wie Münkler berechtigt einwirft, bedeutet diese Asymmetrisierung von oben die Bestätigung der Asymmetrisierung von unten („Kampf gegen den Kreuzzug des Westens“). „Gerechter Krieg und heiliger Krieg stehen sich spiegelbildlich gegenüber. Sie bilden gleichsam eine Symmetrie der Asymmetrien.“ (S. 57). Moralisch wird von beiden Seiten argumentiert.

Der kurze Legitimitätsgewinn des Krieges gegen den Terror und der Unterdrückung von

Widerständigkeiten nach dem Anschlag auf das World Trade Center ist inzwischen wieder verloren gegangen, weil keine sichtbaren Erfolge zu erkennen sind. Afghanistan ist so chaotisch wie vorher, polizeiliche Kriege gegen Drogen und Migration drohen zu scheitern. Die Bilanzfälschungsskandale der Konzerne Enron und Worldcom und andere Probleme haben die Krise der Weltwirtschaft verschärft, internationale Institutionen wurden durch die internationale Protestbewegung in Frage gestellt. Da der Terrorismus als Feindbild nicht mehr genügend Ergebnis zeigt, müssen (scheinbar) größere Feinde aufgebaut werden. So ist ein Moment, warum der Krieg gegen den Irak durchgeführt wurde, der Aufbau eines echten Feindes mit einer vermeintlichen Symmetrie und dadurch einem größeren Gefährdungspotential, eben die Bekämpfung eines „Schurkenstaates“ (vgl. auch Kurz 2003, S. 415). Es geht um die Simulation eines „echten“ Krieges. Tatsächlich bleibt es ein überdimensionierter Militärschlag gegen einen mickrigen Feind[9]. Der forcierte Alleingang der USA und einiger Verbündeter hat aber zu weiteren Legitimationsverlusten internationaler Organisationen und Strukturen geführt. Nicht nur die UNO ist in die Krise geraten, sondern auch die NATO und die Europäische Union.

Die weltweite Friedensbewegung ist einerseits ein Produkt der Risse in den herrschenden Strukturen (z.B. zwischen Deutschland und Frankreich auf der einen Seite und den USA und Großbritannien auf der anderen), andererseits hat es die Konflikte beschleunigt und verstärkt. Ohne die Stärke der Bewegung hätten sich die staatspolitisch motivierten „KriegsgegnerInnen“ wieder angepaßt und den Krieg aus realpolitischen Gründen mitgemacht.

Die Bewegung gegen einen Krieg gegen den Irak war und ist eine „Friedens“bewegung in ihren auch fragwürdigen Inhalten. Sie richtet sich in maßgeblichen Teilen nur gegen einen medial so benannten „Krieg“ mit spektakulärem Truppenaufmarsch, während die sonstigen Polizei- und Militärmaßnahmen z.B. im ehemaligen Jugoslawien, in Afghanistan etc außerhalb des Blickpunktes liegen. Frankreich kann auf niedrigem militärischem Niveau in der Cote d´Ivoire intervenieren, ohne dass es große Proteste gibt. Ein großer Teil der DemonstrantInnen gibt allein Bush die Schuld und ignoriert die ebenso fragwürdige Rolle anderer Staaten wie z.B. Deutschlands und Österreichs in den Kriegen in Jugoslawien. Auch jetzt sind nicht allein die USA an der Durchsetzung einer kriegerischen Weltordnung beteiligt. Nicht umsonst wird in der EU über eine Eingreiftruppe diskutiert und deutsche (teilweise auch österreichische) SoldatInnen und PolizistInnen stehen in Bosnien, in Mazedonien, im Kosowo

und auch in Afghanistan. Auch im Irak ist der relative Alleingang der USA nicht mehr als eine überdimensionale Polizeiaktion, wo ein Teil der US-Elite eine unterschiedliche Sichtweise der Dinge hat und natürlich auch eigene Kapitalinteressen. Ich traue mich darauf wetten, dass in Zukunft die Verwaltung des Irak trotz aller gegenteiliger Rhetorik in internationale, also auch europäische Hände gelegt wird. Allein die Kosten einer Kriegs- und Nachkriegsverwaltung würden trotz der Möglichkeit für Profite für Einzelfirmen (z.B. mit dem Öl) auch eine Ökonomie wie die der USA überfordern. Erst recht, wenn es zu chaotischen Verhältnissen und einer Warlordisierung im Bereich des persischen Golfes kommt.

Kriege im mittleren Osten

Ein weiterer Brennpunkt des öffentlichen Diskurses ist die Diskussion um Israel und die Unterdrückung der PalästinenserInnen. Ein Grund, weshalb sich große Teile der globalen Protestbewegung dafür engagieren, ist, dass es sich dabei um den letzten Rest einer kolonialähnlichen Struktur handelt, wo der Westen direkt involviert ist (vielleicht mit der Ausnahme der KurdInnen in der Türkei). Alle anderen rassistischen Unterdrüc-

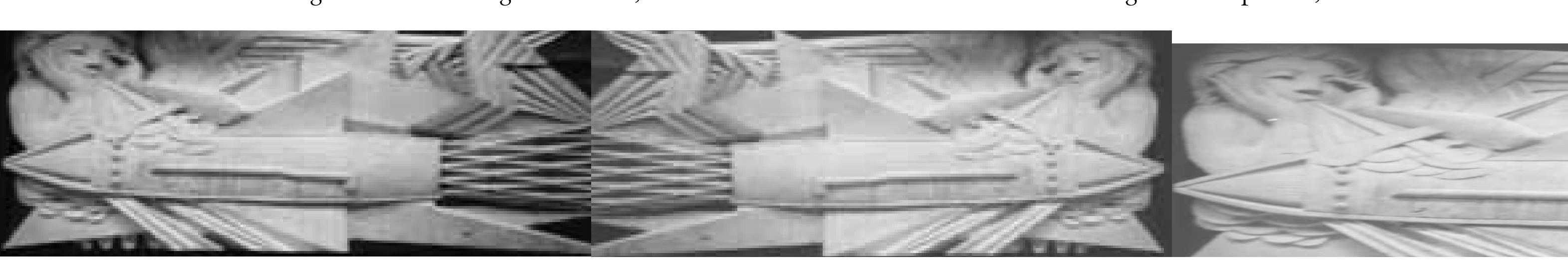
kungsstrukturen betreffen nur Staaten und Mächte (wie z.B. die Unterdrückung der animistischen und christlichen Bevölkerung im islamischen Sudan oder die Unterdrückung indigener Bevölkerungsgruppen in Indien), deren Bedeutung nicht über die Region hinausreicht[10].

War die erste Intifada von 1987 bis 1994 zumindest in der ersten Phase noch von sozialen, auch emanzipatorischen Elementen getragen, so trägt die zweite Intifada ab 2000 bereits die Elemente eines niederschwelligen Krieges mit zunehmender Warlordisierung in sich. Das drückt sich in der geringeren Beteiligung der Bevölkerung aus, bewaffnete Aktionsformen können immer nur „für andere" passieren, behaupten also die Repräsentation einer Bevölkerung (was allerdings nichts über eine passive Unterstützung aussagt). Aus den asymmetrischen Kampfbedingungen ist es auch logisch, dass der Terrorismus eine immer bedeutendere Rolle spielen musste. Militärisch können die palästinensischen KämpferInnen einem westlich ausgerüsteten Staat nichts entgegensetzen. Die Unterdrückung durch den israelischen Staat und die verzweifelte Verschiebung hin zur Brutalität hat inzwischen die palästinensische Gesellschaft polarisiert und zerstört, sodass eine Lösung immer schwieriger wird. Trotz seiner Überlegenheit wird Israel auch den Terrorismus nicht besiegen können, im Gegenteil, der Terrorismus ist ja gerade das Produkt der Ohnmächtigkeit, die Verstärkung der Ungleichgewichtigkeit nach dem Scheitern der ersten Intifada und des Friedensprozesses.

Israel ist so demokratisch und rassistisch wie jeder Nationalstaat auch. Es gibt keine Lösung des Konfliktes, im Gegenteil ist es so, dass das demokratische Israel durch den Krieg auf niedrigem Niveau bereits so infiziert ist, dass auch dort eine Verhärtung und Brutalisierung der Gesellschaft stattfindet. Erst „.. eine qualitativ neue, radikal antikapitalistische und ihrem Selbstverständnis nach von vornherein transnationale, poststaatliche soziale Oppositionsbewegung..." (Kurz 2003, S. 132 ff) könnte die Situation in Bewegung bringen. Große Teile der globalen Protestbewegung und die an sie anschließende Friedensbewegung machen dabei den Fehler, dass sie den Fokus gerade auf die letzte koloniälähnliche Struktur richten und sich dabei unkritisch gegenüber einem palästinensischen Nationalismus zeigen. Es sollte umgekehrt sein, PalästinenserInnen und Israelis sollten sich an den internationalen Bewegungen orientieren und nicht nur Empathie für die eigene Seite fordern - die eigenen Opfer herausstellen und die anderen ignorieren, was durch die physische Trennung immer schwieriger wird. Auch die Bevölkerungen im arabischen Raum sollten sich endlich gegen die eigenen HerrscherInnen und AusbeuterInnen richten und sich nicht gegen einen Außenfeind, eben Israel in einen herrschaftserhaltenden psychischen Kriegszustand mobilisieren lassen.

Bei den weltweit dominierenden asymmetrischen Gewalt- und Machtverhältnissen gibt es echte „Kriege" nur mehr als kurzfristige Ausnahme. Eher gibt es eine Tendenz zum permanenten Krieg oder einer Vermischung von Krieg und Frieden. Die Interventionen in Jugoslawien und Afghanistan haben nur eine relative Befriedung gebracht, teilweise wurden Konflikte verschoben, teilweise sind sie eingeschlafen. Bei jeder neuen Intervention werden immer mehr auch westliche SoldatInnen, PolizistInnen, ZöllnerInnen etc in die Ökonomie der neuen Kriege und die damit zusammenhängenden Kriminalität hineingezogen.

Der Kapitalismus schafft Warlordstrukturen und Terrorismus, die dann wieder zur Rechtfertigung für weitere Unterdrückung herhalten und eine Rechtfertigung bilden für die repressiven Strukturen der Nationalstaaten - während sich eine große Anzahl anderer staatlicher Funktionen internationalisieren. Je mehr gesellschaftliche Strukturen in kriegerische Auseinandersetzungen hineingezogen werden, desto wichtiger sind die Elemente, die repräsentativ für die Unterdrückten auftreten und die sozialen und emanzipatorischen Bedürfnisse in nationalistische, religiöse oder Warlord-Strukturen vereinheitlichen, oder besser: die Vereinheitlichung erzwingen. Emanzipatorische Bewegungen können nur transnational sein und außerhalb dieser Konfrontationslinien, dieser „Fronten" entstehen. Auch wenn die internationale Friedensbewegung teilweise einen falschen Blickwinkel hatte, wurden dadurch Teile der herrschenden Strukturen delegitimiert. Nicht nur die repräsentativen Strukturen verschiedener Nationalstaaten wurden in Frage gestellt, auch eine Reihe internationaler Organisationen wie z.B. UNO, NATO und EU haben ihre integrierende Funktion verloren. Das bedeutet nicht unbedingt ein Schritt in Richtung Emanzipation, aber es



schafft bessere Bedingungen für emanzipatorische antikapitalistische Bewegungen.

„Korruption" im Empire ist die zunehmende Vermischung von Krieg und Frieden, von Kriminalität, Militär- und Polizeiaktion an allen möglichen „Barbarengrenzen" innerhalb des Empire. Interventionen und Konflikte von Los Angeles über Rio bis Kolumbien und Afghanistan werden weiter zunehmen. Warlords werden als Gegner und Verbündete des „Systems" auftauchen und werden existieren, solange sie von der kapitalistischen Ökonomie genährt werden. Feinde werden auftauchen, die „internationale Gemeinschaft" wird die Konflikte managen, dabei aber neue Konflikte und Frontstellungen produzieren. Milosevic und Saddam können einmal Freunde sein, dann wieder Feinde. Sich auf ihre Seite zu stellen, weil sie gegen das Empire seien, ist Unsinn, sie sind als produzierte Opposition konstituierend für das Empire.

Eine emanzipatorische Bewegung der Multitude muß sich Frontstellungen verweigern, sie muß um ihre Wünsche und Bedürfnisse kämpfen, das sind Leben, Liebe und Kreativität und nicht ein repräsentierter Popanz wie Volk, Nation oder Staat. Abgesehen davon, dass in einer Phase des Niedergangs der Nationalstaaten - es bleibt beinahe nur noch Repression und Kontrolle - eine Neugründung wie Palästina völlig anachronistisch wäre, zeigt sich gerade dort, dass mit religiösen und nationalistischen Identitätskonstruktionen nur Terror und Herrschaft entstehen.

E-mail: r.foltin@aon.at

Literatur:

Hardt, Michael, Negri, Antonio (2000): Empire. Cambridge (Mass): Harvard University Press.

Kurz, Robert (2003): Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung. Bad Honnef: Horlemann.

Münkler, Herfried (2002): Die neuen Kriege. Reinbek: Rowohlt.

Negri, Antonio, Hardt, Michael (1997): Die Arbeit des Dionysos. Berlin - Amsterdam: Edition ID-Archiv.

Anmerkungen:

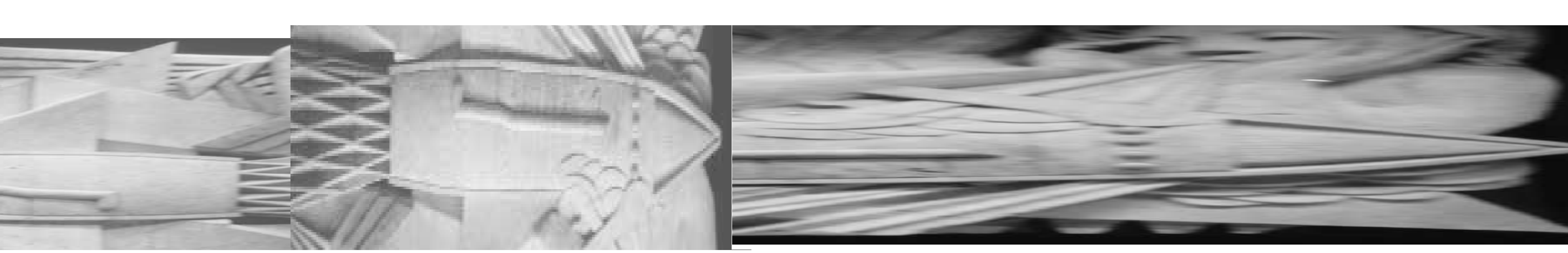
1 Kurz zitiert aus einem Abschnitt, der mit Symptoms of Passage im Teil Passages of Sovereignty überschrieben ist (Hardt / Negri 2000, S. 146ff), wo es darum geht, zu zeigen, dass der Fundamentalismus nicht rückwärtsgewandt, sondern ein Ausdruck der Postmoderne ist. Dieser Teil des Buches ist die Beschreibung der Entwicklung der Souveränität vom Beginn der Moderne bis zur heutigen Situation des Empire. Diese Herrschaftsausübung entsteht in Wechselwirkung mit den Kämpfen der Multitude, es werden aber die Verschiebungen und Veränderungen von Macht und Staat beschrieben. Fundamentalismus ist als Teil der Souveränität des Empire gegen die Multitude zu sehen, auch als Teil eines internationalen Krisenmanagements.

2 Es kostete mich Überwindung, die nicht-sexistische Schreibweise zu verwenden, da in den symmetrischen Kriegen der modernen Geschichte die KombattantInnen nur männlich waren. Das ändert sich erst in den letzten Jahren. Den geschlechtlichen Aspekt der Kriege kann ich in der Kürze nicht behandeln, in den „neuen Kriegen" spielt männliche Machtausübung u.a. durch pubertierende Machojugendliche eine große Rolle. Sexuelle Gewalt fungiert als Kommunikation der „Männer" über die Körper und Körperlichkeit der „Frauen". (S. 149)

3 Foucault hat den Drill stehender Heere als Modell für die Fabrikdisziplin gesehen. Die nationalen Massenheere können so mit der Mobilisierung für die fordistische Fabrik verglichen werden. Mit der Zunahme von Jobs und Dienstleistungen im Postfordismus läßt sich auch eine Parallelität zum Militär sehen. Neben Warlords und SöldnerInnen bekommen auch die Militärs in den westlichen Staaten immer mehr Jobcharakter. Wehrpflichtigenarmeen werden durch Berufsheere ersetzt. Es gibt keine Massenmobilisierungen mehr für den kapitalistischen Staat, sondern die Aufgaben sind Dienstleistungen im Rahmen internationaler Einsätze oder polizeilicher und militärischer Interventionen.

4 Indirekt sind beinahe alle Staaten des subsaharischen Afrika mehr oder weniger in den Kriegen im Kongo involviert. Involviert sind aber auch multinationale Konzerne, deren Management teilweise in den USA, in Frankreich und in Südafrika sitzt.

5 Der Eindruck der Ethnisierung wurde noch dadurch verstärkt, dass sich die Menschen aus der Region dem allegemeinen Bild anpassten. Durch die Feindlichkeit gegenüber den SerbInnen im Westen haben sich AnhängerInnen von Abdic als Flüchtlinge natürlich als Opfer serbischer Milizen ausgegeben, weil sie nur dadurch einen Mitleidseffekt erreichen konnten. Münkler (S. 228ff) meint - besonders mit Blick auf Jugoslawien - westliche Interventionen



fänden statt, um die Beispielwirkung „ethnischer Säuberungen" zu verhindern. Die Lehre für die Menschen dort dürfte aber eher sein, dass es wichtig ist, auf Seiten des Westen zu stehen, dann ist alles möglich. Der vorletzte multiethnische Staat (außer Mazedonien) ist Serbien-Montenegro (früher Jugoslawien), während alle vom Westen unterstützten neuen Staatskonstruktionen (Kroatien, Bosnien und jetzt auch das NATO-Protektorat Kosovo) „ethnisch gesäubert" wurden.

6 Durch die technologische und organisatorische Überlegenheit ist es unwahrscheinlich, dass im Irak viele westliche SoldatInnen sterben müssen. Probleme gegenüber der Öffentlichkeit in den Metropolen sind eher die Opfer in der Zivilbevölkerung. Die überlegenen Waffen verleiten durch die Entfernung der KämpferInnen von den Getöteten zu Massakern an gegnerischen SoldatInnen oder ZivilistInnen (Münkler S. 236) - z.B. das Truthahnschießen auf flüchtende Irakis mit zehntausenden Toten auf der Autobahn zwischen Kuwait und Basra am Ende des zweiten Golfkrieges 1991.

7 Münkler zeigt dabei auf, dass der Bombenkrieg der Alliierten im zweiten Weltkrieg eine ökonomische Logik hatte. Es ging darum, die ArbeiterInnen der mobilisierten Fabrikgesellschaft von der Arbeit abzuhalten, war also nicht mehr als die logische Folge der Mobilisierung der ganzen Gesellschaft in die Kriegsanstrengungen (S. 217). Bezeichnenderweise findet eine rationale Diskussion in Deutschland und Österreich nicht statt, sondern es wird nur von der eigenen Opferrolle gesprochen, um nicht über den Terror gegen JüdInnen und andere Bevölkerungen sprechen zu müssen.

8 Negri / Hardt (1997, S. 153ff) sehen Terrorismus (wie auch „Gewaltfreiheit") als symbolischen Akt, abhängig von den medialen Reaktionen. Interessanterweise vergleicht auch Münkler diesen Aspekt des „Terrorismus" mit den Aktivitäten von NGOs wie z.B. Greenpeace" (S. 198)

9 In der kurzen Zeit des Krieges hat es für die Medienöffentlichkeit zwei „Überraschungen" gegeben: der erstaunlich zähe Guerillakampf im schiitisch besiedelten Süden des Irak und der beinahe kampflose Fall Bagdads. Für den ersten Teil gibt es Erklärungen: Saddam Hussein hat aus dem ersten Golfkrieg gelernt und hat sich auf eine asymmetrische Kriegsführung eingestellt. Dafür genügt für eine kurze Zeit eine neutrale Bevölkerung und relativ wenige Aktive - die außerdem einen bewaffneten Druck gegen einen Aufstand ausüben können. Für den zweiten Teil: vermutlich ist Bagdad viel zu sehr säkulare Großstadt, als dass sich eine große Zahl von Menschen auf einen selbstzerstörerischen Kampf gegen eine überlegene Militärmacht eingelassen hätte. Für jeden Menschen steht das eigene Leben und Überleben im Zentrum. Auch die herrschenden Eliten und die Bürokratie hat hauptsächlich (Über)Lebensinteressen. Darum halte ich es nicht für unmöglich, dass sich ein Teil der Führungsspitze - wie in arabischen Medien spekuliert - nach Saudi-Arabien (eher als nach Syrien) abgesetzt hat oder auch nur untergetaucht ist.

10 In den nationalistischen und antiimperialistischen Teilen der „Antiglobalisierungsbewegung" gibt es zumindest eine untergründige Verbindung zum Antisemitismus. JüdInnen als wurzel- und heimatlose VertreterInnen des abstrakten Werts haben im Gegensatz zu den Blut-und-Boden -"Völkern" kein Recht auf Staatsbildung. Im Laufe der Zeit wurde der Antizionismus von einer antinationalen Strömung von JüdInnen zu einem indirekten Code für versteckten Antisemitismus. Israel hat genauso viel Recht wie jeder andere Nationalstaat solange es noch Staaten und Nationalismen gibt. Kritik an der rechtsradikalen Regierung und rassistischen Maßnahmen ist unbedingt notwendig und dient der Existenz Israels mehr als die Denunziation jeder Kritik als antisemitisch - durch die Inflationierung wird dieser Begriff bloß entwertet.

„Theorie ist einfach ein Teil des alltäglichen Kampfes um ein Leben in Würde.“ (127)

Karl Reitter
Wo wir stehen ~ Überlegungen zu John Holloways Buch „Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen“

(Die Zahlen in runden Klammern beziehen sich auf die Seiten dieses Buches.)

Ich schlage vor, Holloways Buch als Zwischenbilanz und Standortbestimmung des emanzipatorischen und antikapitalistischen Denkens und Handelns zu lesen. Daher habe ich auch den Titel gewählt: Wo wir stehen.

In seiner Arbeit verdichten und verknoten sich zahlreiche Strömungen und Erfahrungen; manche Kämpfe, Bewegungen und Autoren werden genannt, andere finden explizit keine Erwähnung, obwohl ich etwa deutlich Verbindungen zur 68er Bewegung oder zu den Arbeiten von Cornelius Castoriadis erkenne. Kurz gesagt, Holloway gelingt es, kollektive Erfahrungen des Widerstands zu verarbeiten und in spezifischer Weise zu thematisieren. *„Unsere Tun sind so ineinander verwoben, daß es unmöglich ist, zu sagen, wo das eine aufhört und das andere anfängt.“* (39) Das gilt natürlich auch für die schwachen, vagen Seiten dieses Buches. Sicher, Holloway gibt unserer kollektiven Erfahrung immer eine sehr spezifische Wendung. Die eine oder andere Schwäche hat sich Holloway tatsächlich selbst eingebrockt. Aber das grundlegende Problem, die Abstraktheit seiner Antwort, wie denn nun die Welt zu verändern sei, diese Abstraktheit und Unbestimmtheit ist nicht nur sein Problem - und ist auch nicht durch höhere Begriffsschärfe zu überwinden -, sondern ebenso unser aller Problem; daran zeigt sich, wo wir stehen. Ich werde im Folgenden versuchen, einige Knotenpunkte des emanzipatorischen Marxismus bei Holloway darzustellen. Müßig zu erwähnen, daß diese Diskussion von meinem Blickwinkel aus erfolgt.

Ausgangspunkt: Der Schrei und die Offenheit der Geschichte

„Am Anfang ist der Schrei.“ (10) Anfang meint hier nicht ein Erstes, das später aufgegeben wird, sondern den ständig lebendigen und immer präsenten Ausdruck unmittelbarer Erfahrung. Der Schrei hat nichts Existentialistisches an sich, ist nicht Ausdruck einer nicht weiter begründbaren Entscheidung, sondern wurzelt in einer ganz bestimmten, historisch spezifischen Konstellation: *„Unser Schrei hat seinen Ursprung in der Erfahrung der täglich wiederholten Trennung von Tun und Getanem, von Subjekt und Objekt, eine Trennung, die am deutlichsten im Ausbeutungsprozeß wahrgenommen wird, die aber jeden Aspekt des Lebens durchdringt.“* (161) Der Schrei entspringt zwar nicht intellektueller Reflexion, doch ist er nicht, wie Hirsch in seiner Kritik an Holloway suggeriert, der Vernunft entgegengesetzt: *„Die Wut, nicht die Vernunft drängt zum Gedanken.“* (Hirsch 2003; 34) Wut? Nein,



nicht Wut, sondern sinnliche, unmittelbare Erfahrung. Es war (nicht nur) Herbert Marcuse, der immer wieder darauf hingewiesen hat, daß die unmittelbare Erfahrung nicht als bloßes Wahrnehmen des Gegebenen verstanden werden kann, sondern daß bereits sinnliche Wahrnehmung mit Beurteilung verbunden ist. Wahrnehmung ist ein aktiver Prozeß, ja ein aktives Verhalten. Es ist sicher richtig, daß diese sinnlich-beurteilende Wahrnehmung nicht mit intellektueller Reflexion gleichzusetzen ist. Der Schrei ist nicht die Lektüre des „Kapital“, und die Lektüre des „Kapital“ nicht der Schrei. Aber ihn deshalb, wie Hirsch das tut, als „Wut“ der „Vernunft“ entgegenzusetzen, ist unzulässig. Vor allem: Weil wir schreien, lesen wir Marx, und nicht weil wir Marx lesen, schreien wir. Daß allerdings die Lektüre von Marx unserem Schrei eine tiefere Dimension verleiht, daß wir anders zu schreien beginnen, ist klar, aber dieser Zirkel von Wahrnehmung und Reflexion kann nicht als starrer Gegensatz von Wut und Vernunft dargestellt werden.

Holloway fördert vielleicht ein bißchen dieses mögliche Mißverständnis, indem er zu wenig herausarbeitet, daß die Vernunft der Sinnlichkeit oder die Sinnlichkeit der Vernunft nicht einfach als gegeben anzunehmen ist, sondern der Gegensatz zwischen Befreiung und Unterdrückung bereits auf der vorintellektuellen, sinnlichen Ebene wirksam ist. Weil Holloway ein wenig die von Marcuse herausgearbeitete Tendenz zur Abriegelung auf der unmittelbaren Erfahrungsebene unterschätzt, stellt er auch verwundert die Frage: *„Es fällt schwer zu glauben, irgendjemand könnte so mit der Welt zufrieden sein, daß er nicht von dem Hunger, der Gewalt und der Ungleichheit um ihn herum angewidert sein könnte.“* (20) Doch die Macht der Eindimensionalität (Marcuse) ergreift nicht nur die Gedanken, sondern ebenso die Sinne.

Der Schrei ist unmittelbar ein Nein, aber ein Nein, daß aus der Beraubung, der Deprivation unseres Tuns hervorgeht. Die Negation, die Holloway immer wieder anspricht, darf nicht durch die Hegelsche Brille gesehen werden, sondern muß als unmittelbares Nein zu ... verstanden werden. Nicht zufällig nannte sich eine linke Punkband „No Means No“, und drückte mit ihrem Namen das Festhalten am Nein aus. *„Negation entsteht nicht aus unserem menschlichen Wesen, sondern aus der Situation, in der wir uns befinden.“* (37)

Wir werden der Produkte unseres Tuns beraubt, das Produkt der Arbeit gehört nicht uns, sondern dem Kapital. Dadurch ist der Fluß des Tuns unterbrochen, er stockt, er nimmt dingliche, uns entgegenstehende Formen an, der unterbrochene Fluß des Tuns gerinnt zur Ware. Der Begriff des Tuns hat meiner Auffassung nach den Vorteil, die geschichtsphilosophische Dimension des menschlichen Handelns herauszustellen ohne den Arbeitsbegriff allzu weit auszudehnen. Im Wildcat-Zirkular Nr. 65 kritisieren die AutorInnen die Weite des Tun-Begriffs: *„Nachdem er ehedem die ‚Arbeit' ins Zentrum seines Verständnisses der Welt gestellt hatte, und für seinen damals unscharfen Arbeitsbegriff kritisiert wurde, der eben nicht die spezifisch kapitalistische Form der Ausbeutung beinhaltete, ist er nun dazu übergegangen, statt über Arbeit über ‚das Tun' zu reden, statt über Kapital über ‚das Getane.“* (Wildcat-Zirkular 65, 51f)

Nun, Holloway spricht sehr wohl weiter von Arbeit und Kapital, faßt sie aber als Sonderformen von Tun und Getanem auf, das ist richtig. Ist diese Erweiterung sinnvoll und zulässig? Diese Frage führt uns direkt zur Praxisphilosophie, denn ich würde den Begriff Tun genau im Sinn einer welterschließenden und weltkonstituierenden Aktivität interpretieren, einer Aktivität, die ihren Sinn in sich selbst hat. Was bei diesem Thema eigentlich auf dem Spiel steht, läßt sich ausgehend von folgender Passage im Buch anzeigen: *„Die Perspektive des Schreiens-Tuns ist zwangsläufig historisch, da die menschliche Erfahrung nur als ein beständiges Sich-darüber-hinaus-Bewegen verstanden werden kann. Die ist deshalb wichtig, weil es unmöglich ist, Gesellschaft als historisch aufzufassen, wenn unser Ausgangspunkt nicht das Schreien-Tun (Tun-als-Negation) ist, sondern statt dessen das Wort oder der Diskurs oder ein positives Verständnis des Tuns (als Reproduktion)“* (38) Mit dem Tun - Begriff erneuert und bekräftigt Holloway jene Tradition, die immer darauf beharrte, daß wir Geschichte im emphatischen Sinne machen, das die Zukunft (wie die Gegenwart und Vergangenheit) unser Produkt ist. Es ist nicht verwunderlich, daß Cornelius Castoriadis sehr ähnliche Gedanken wie Holloway entwickelt hat, indem er die Offenheit der Geschichte mit dem Begriff des Tuns verband. Sobald - so Castoriadis - aus dem Marxismus

eine positive Wissenschaft wurde, gab es keinen Raum mehr für das weltgestaltende, schöpferische Tun: „*Was sich anfangs als kritische Beschreibung der kapitalistischen Ökonomie verstand, wird in der vollendeten Theorie rasch zu dem Versuch, diese Ökonomie aus Gesetzen zu erklären, die unabhängig vom Handeln der Menschen, Gruppen und Klassen wirken.*“ (Castoriadis 1984, 113) Eine strikt objektivistische oder strukturalistische Auffassung von Geschichte und Gesellschaft läßt dem *Sich-darüber-hinaus-Bewegen* keinen Raum mehr. Revolution, so möchte ich Holloway interpretieren, ist kein einmaliges Ereignis, sondern die beständige Offenheit der Geschichte für den Fluß des Tuns, ein Fluß allerdings, der durch die Entfremdung, durch Ware und Kapital, gebrochen ist. Der revolutionäre Prozeß - und hier kommen wir der Machtfrage das erste Mal nahe - muß in der Wiederaneignung der kreativen, schöpferischen Fähigkeit des Tuns liegen. Der strikte Objektivismus des legitimatorischen Marxismus[1] muß die Revolution auf die Aufführung eines Theaterstücks reduzieren, das längst in der Schublade der Geschichte fix und fertig vorliegt und den Titel „Machtergreifung“ trägt. Daher stellt Holloway auch rhetorisch die Frage: „*Wenn es eine objektive Entwicklung der Geschichte gibt, die vom menschlichen Willen unabhängig ist, welche Rolle spielt dann der Kampf?*“ (142) Die Antwort könnte ebenso von unserem Autor stammen, ist aber von Castoriadis: „*Dieser Kommunismus (von der stalinistischen KPF propagiert - K.R.) ist nicht mehr ‚wirkliche Bewegung, die den bestehenden Zustand aufhebt', sondern zerfällt in die Idee einer künftigen Gesellschaft, die auf die gegenwärtige folgt, und eine wirkliche Bewegung, die dazu bloßes Werkzeug oder Instrument ist.*“ (Castoriadis 1984, 113)

Wert, Kapital und Fetisch

Zweifellos rekurriert Holloway auf jene Tradition, die annäherungsweise als Praxisphilosophie oder „existentialistische Marxinterpretation“ bezeichnet werden kann. Abgesehen davon, daß ich darin nicht den geringsten Mangel, sondern im Gegenteil eine spezifische Stärke seines Buches erkenne, gelingt es Holloway etwa im Gegensatz zu Marcuse in beeindruckender Weise, die Konzeption von Tun (Praxis) mit dem Wert- und Kapitalbegriff zu verknüpfen, was auch Joachim Hirsch einräumt: „*Seine Ausführungen zur Bedeutung und zum theoretischen Stellenwert der marxistischen Werttheorie sind, um ein Beispiel zu nennen, glänzend.*“ (Hirsch 2003; 40)[2] Eines der kompliziertesten und oftmals fehlgedeuteten und mißverstandenen Themen ist die gleichzeitige Eigenschaft des Werts, sowohl eine scheinbar dingliche Qualität der Ware als auch ein gesellschaftliches Verhältnis darzustellen. Wenn Marx die Unfähigkeit der bürgerlichen Ökonomie mit folgenden ironischen Worten charakterisierte, so gilt dies leider auch für so manche marxistische Tradition, die einer plumpen „Arbeitswertlehre“ huldigte und darüber vergaß, daß zum abstrakten Wert nicht nur Arbeit, sondern ebenso ein ganz spezifisches gesellschaftliches Verhältnis gehört: „*Sie bricht hervor in dem Geständnis naiver Verwunderung, wenn bald als gesellschaftliches Verhältnis erscheint, was sie eben plump als Ding festzuhalten meinten, und dann wieder als Ding sie neckt, was sie kaum als gesellschaftliches Verhältnis fixiert hatten.*“ (MEW 13; 22) Wenn Holloway schreibt: „*'Das Kapital' ist eine Untersuchung der Selbst-Negation des Tuns*“ (63), so verbirgt sich in dieser schlichten Aussage ein gewaltiges Programm einer Neulektüre des „Kapital“. Sicher, auch Holloway erfindet das Rad nicht neu. Seinen Hinweis, Engels hätte im Nachwort zum dritten Band durch die Ausdehnung der Geltung des „Wertgesetzes“ auf die letzten fünf- bis siebentausend Jahre den Wertbegriff entstellt und im wahrsten Sinne des Wortes verdinglicht, hat auch schon Hans-Georg Backhaus vorgebracht. Aber indem Holloway Tun, Stockung, Beraubung des Tuns mit dem Wert- und Kapitalbegriff verbindet, leistet er tatsächlich Pionierarbeit. So ist sein Ansatz mehr als die Summe von Teilen, mehr als die Kombination von Praxisphilosophie und Operaismus. Noch dazu kann Holloway die Beraubung des Tuns mit dem Machtbegriff verknüpfen. Ich werde also nun versuchen, diesen Zusammenhang, so gut es hier geht, dazustellen:

Indem das Arbeitsprodukt aus dem Fluss des Tuns herausgerissen, usurpiert wird, wird es zu Ware und Träger von Wert. „*Die Ware ist der Punkt, an dem der gesellschaftliche Fluss des Tuns zerbricht.*“ (62) Die Werteigenschaft der Ware ist der notwendige Schein, der aus der Aneignung des Arbeitsprodukts durch andere entspringt. „*Der Wert der Ware ist die Verkündung der Autonomie der Ware gegenüber dem Tun.*“ (48) Der kapitalistische Produktionsprozeß wird von Holloway konsequent als Prozeß mit Doppelcharakter analysiert. Es verschränkt sich darin einerseits der Fluß des aktiven Tuns und gleichzeitig der Mechanismus der Beraubung, der Aneignung durch andere. Der Entgegensetzung von Produktion und Aneignung, von konkreter und abstrakter Arbeit entspricht die Entgegensetzung in den zwei antagonistischen Machtbegriffen, der kreativen Macht und der instrumentellen Macht. Lars Stubbe, der das Buch übersetzt hat, führt sinnvollerweise die Originalbegriffe für die zwei Formen von Macht an, die ich für weitaus klarer halte, als die (sicher sehr schwierig zu erstellende) Übersetzung. Power-to-do wird als kreative Macht, power-over als instrumentelle Macht übersetzt. „*Wenn der gesellschaftliche Fluss des Tuns zerbrochen wird, dann wird kreative Macht in*

ihr Gegenteil verkehrt, in instrumentelle Macht." (41) Die instrumentelle Macht (power-over) hat ihre Wurzel in der Aneignung des Arbeitsprodukts und der Arbeitsmittel durch den Kapitalbesitz. „*Instrumentelle Macht heißt, den gesellschaftlichen Fluss des Tuns zu brechen.*" (43) Fetisch, ein Begriff den Holloway ganz in den Mittelpunkt rückt, bezeichnet im Grunde nichts weiter als dieses Verhältnis: „*Fetischismus ist der von Marx zur Beschreibung des Bruchs des Tuns verwendete Begriff.*" (59) Wie viele Marxsche Begriffe, durchlief auch der Fetischbegriff eine schillernde Kariere. Bei Holloway erfährt dieser Begriff eine seltene Klarheit: er zeigt den gebrochenen Fluß des Tuns an, eine Brechung, die Dingform (Ware) annehmen muß, eine Brechung, die als Ware, Wert und Kapital gesellschaftliche Gestalt (Form) annimmt.

Es wäre allerdings ein grobes Mißverständnis, das kreative Tun (power-to-do) logisch und historisch der Entfremdung und Verdinglichung (power-over) vorhergehen zu lassen.[3] Sollte aus poststrukturalistischer Perspektive Kritik an Holloway geäußert werden, so bin ich sicher, daß Kritik genau an diesem Mißverständnis hochgezogen wird. Der eine oder der andere Satz mag dieses Mißverständnis fördern, etwa die bereits zitierte Aussage: „*Wenn der gesellschaftliche Fluss des Tuns zerbrochen wird, dann wird kreative Macht in ihr Gegenteil verkehrt, in instrumentelle Macht.*" (41) Es ist nicht so, daß bei Holloway ein unschuldiges, kreatives Subjekt von repressiven Mächten gebrochen und entstellt wird. Explizit formuliert Holloway: „*Anders ausgedrückt schließt der Begriff der Entfremdung oder des Fetischismus sein Gegenteil mit ein: nicht als essenzielle, nicht-entfremdete ‚Heimat' im Inneren unserer Herzen, sondern als Widerstand, Verweigerung, Ablehnung der Entfremdung in unserer alltäglichen Praxis.*" (108) Nochmals: Der grundlegende gesellschaftliche Antagonismus, der Holloway so wichtig ist, ist keine Geschichte eines logischen und historischen Sündenfalls, sondern ein Verhältnis, das als Verhältnis beide Pole gleichzeitig zur Voraussetzung hat. Allerdings kann das Tun sehr wohl ohne Kapital, das Kapital indes nicht ohne Tun existieren.

Ich sehe allerdings ein Problem bei Holloway, das sehr leicht mit dem Vorher - Nachher verwechselt werden kann. Es scheint mir, als ob die These Entfremdung als Selbstentfremdung viel zu überzogen vorgetragen wird: Holloway läßt Marx sagen: „*Gegen die Ausrichtung radikaler Theorie auf ein ‚wir-gegen-sie' Verhältnis schreit Marx auf: ‚Aber es gibt kein sie, es gibt nur uns. Wir sind die einzige Wirklichkeit, die einzige kreative Kraft.*" (202) Ob hier nicht die eigene These von der Stockung des Tuns, vom abgetrennten Gegen-Stand zu leicht genommen wird? In manchen Passagen drängt sich der Eindruck auf, anstelle von Klassenkampf plädiere Holloway für die Aufhebung der Selbstentfremdung. Mein Einwand: Wir sind das lebendige Kapital, aber wir waren das tote. Jetzt sind wir es nicht mehr. Jetzt ist es eine uns fremde Macht geworden. Uns immer wieder an den Ursprung zu erinnern und zu sagen: „Halt, so fremd ist diese Macht nicht, das waren wir", löscht die Tatsache, daß wir es jetzt **nicht** mehr sind, nicht auf. Holloways permanentes Beharren auf der ständigen Herstellung, der ständigen Konstituierung der gesellschaftliche Wirklichkeit, ist eine Konsequenz seiner These von Entfremdung als Selbstentfremdung. Aber es gibt das Konstituierte. Sicher, das tote, uns entgegenstehende Kapital wird dauernd von uns produziert, aber es wird genau genommen nur **vermehrt**, es ist auch schon **da**. Marx: „*Die Arbeitsbedingungen türmen sich als soziale Mächte gegenüber dem Arbeiter auf und in dieser Form sind sie kapitalisiert.*" (Marx 1969; 81 ebenso MEGA II 4.1; 123) Auch bei dieser Frage bedarf es einer genaueren und sensibleren Debatte, als ich hier - schon aus Platzgründen - leisten kann. Ich halte einfach nochmals das Problem fest: Überzieht Holloway die These der Entfremdung als Selbstentfremdung nicht zu sehr, und unterschätzt er dadurch nicht die Macht des Gegebenen, des Toten?

Holloway verlagert an der entsprechenden Stelle im Buch, an der er die These Entfremdung als Selbstentfremdung nochmals bekräftigt, die Debatte auch sofort auf ein zwar damit zusammenhängendes, doch im Gunde völlig anderes Thema, in dem er schreibt: „*Es gibt keine ‚objektiven Widersprüche': wir, und nur wir alleine sind der Widerspruch des Kapitalismus. Die Geschichte ist nicht die Geschichte der Gesetze der kapitalistischen Entwicklung, sondern die Geschichte des Klassenkampfes (d.h. des Kampfes um zu klassifizieren und gegen das Klassifiziertwerden.)*" (204) Damit bin ich völlig einverstanden - und stelle mich wie Holloway gegen mächtige Traditionen. Sofort setzt Holloway aber fort: „*Wir sind die einzigen Schöpfer, wir sind die einzig möglichen Erlöser, wir sind die einzig Schuldigen.*" (204) Nein, wir sind nicht die einzig Schuldigen! Es ist richtig, die Herrschenden sind von uns abhängig, sie sind im wahrsten Sinne des Wortes unser Produkt, aber unser entfremdetes Produkt, unser Nicht-mehr-Produkt. „*... aber tatsächlich hängt die Existenz des Herrschers als Herrscher von den Beherrschten ab.*" (204f) Zugestanden, aber diese Tatsache setzt die Herrschenden erst recht in Gegensatz zu den Beherrschten. Die Herrschenden wissen von ihrer Abhängigkeit, mit oder ohne Anführungsstriche über „wissen". Obwohl ständig verleugnet, obwohl moralisch, intellektuell, wissenschaftlich, trivial und akademisch, künstlerisch und ästhetisch verleugnet, ist das Wissen um die Abhängigkeit und

Verletzlichkeit der Herrschaft vorhanden, und es ist nicht resultatlos! Schlägt der Herr den Knecht, dann erlauben sich feine, gebildete Menschen die Bemerkung: „Es war möglicherweise nicht richtig, den Knecht zu schlagen, und wenn er schon Züchtigung verdient, dann doch nicht in diesem Ausmaß.“ Schlägt der Knecht den Herrn, bricht die Furie des Hasses los. Nun ist keine Strafe zu grausam, und Vergeltung kann kein Übermaß haben.

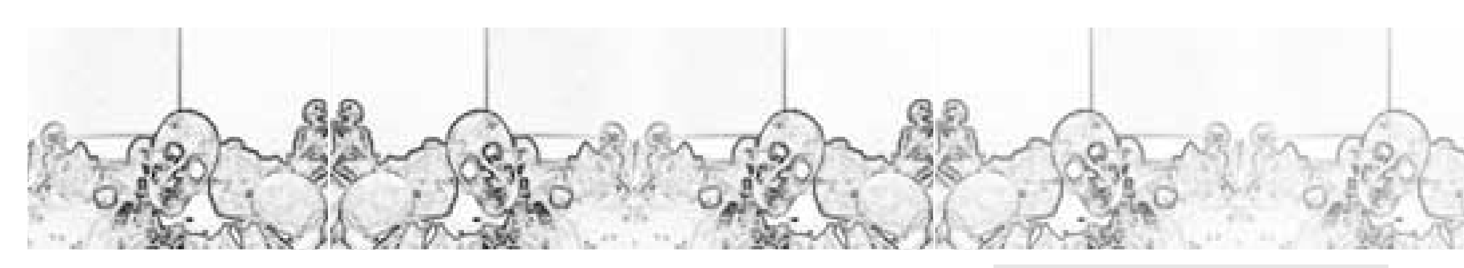
Power-to-do, power-over (Kritik an Foucault)

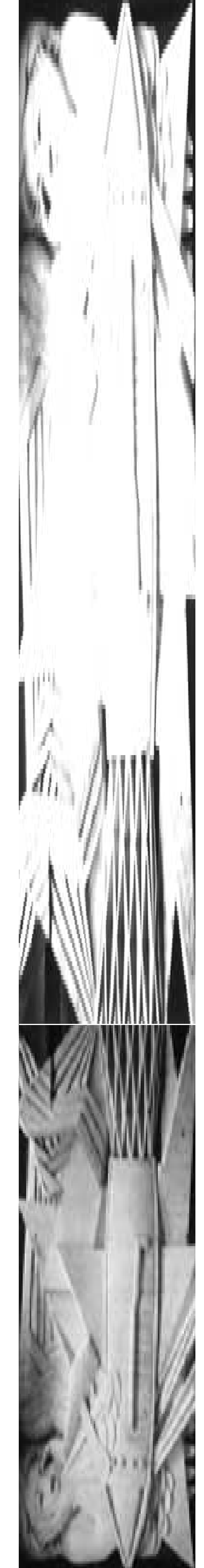
Die Unterscheidung zwischen kreativer (power-to-do) und instrumenteller (power-over) Macht ist grundlegend für die gesamte Konzeption von Holloway. Instrumentelle Macht (power-over) kann in keiner Form Mittel und Ziel emanzipatorischen Handelns sein. *„Heute ist die Revolution nicht in der Form einer Übernahme der Macht, sondern einzig in der Form der Auflösung der Macht vorstellbar.“* (31) Worum es einzig gehen kann, ist die Wiederaneignung der kreativen Macht, die Überwindung der Stockung, der Entfremdung des Tuns. In diesem Zusammenhang grenzt sich Holloway völlig zu Recht von Foucault ab: *„In der von Foucault analysierten Gesellschaft gibt es keine Entwicklung: einen Wechsel von einem Standfoto zum anderen, aber keine Entwicklung. Es kann auch keine Entwicklung geben, sofern nicht das Tun und dessen antagonistische Existenz im Mittelpunkt stehen.“* (55) Im Gegensatz zu Foucault bekräftigt Holloway den grundlegenden binären Antagonismus (zwischen Tun und Entfremdung, zwischen Gebrauchwert und Tauschwert, zwischen power-to-do und power-over), den Foucault machttheoretisch ausschließt und damit die gesellschaftlichen Gegensätze in eine subjekt- und zentrumslose Pluralität auflöst. *„Wird allerdings die Vielfalt in den Mittelpunkt gestellt, und dabei die grundlegende Einheit von Machtverhältnissen vergessen, dann führt dies ebenso zu einem Verlust an politischer Perspektive: Emanzipation wird mithin unvorstellbar, wie Foucault hervorzuheben bemüht ist.“* (93)

Nun, die Debatte um Foucault ist ja nicht gerade neu. Nur mit Verwunderung kann ich den Einwand von Joachim Hirsch zu Kenntnis nehmen: *„Foucault ernster zu nehmen, hätte allerdings bedeutet, den Gegensatz von ‚Macht'* (power-over - K.R.) *und ‚Anti-Macht'* (power-to-do - K.R.), *auf dem das ganze Argument beruht, grundsätzlich zu problematisieren.“* (Hirsch 2003; 36) Noch viel mehr, Foucault „ernster zu nehmen“ hätte bedeutet, schlicht und einfach ein solches Buch nicht zu schreiben. Es ist allerdings die Frage, ob Holloway richtig gehandelt hätte, hätte er seinen Ansatz dem metaphysischen Prinzip Foucaults geopfert, jenem Monismus der Macht, der bei Foucault buchstäblich die Welt im Innersten zusammenhält. Dieser unbegründbare Monismus der Macht ist natürlich vielen AutorInnen aufgefallen, ich zitiere stellvertretend Stefan Breuer: *„Wie in der idealistischen Philosophie und ihren spätromantischen Wurmfortsätzen die ganze Welt als Wille oder Geist gedacht wird, so enthüllt sich auch bei Foucault das Sein als Manifestation eines einzigen Prinzips, das in unterschiedlichen Aggregatzuständen auftritt: in reiner, bewegter Form als ‚immerwährende Schlacht', als Strom von Kräften und Gegenkräften; und in erstarrter , blockierter Form, in der sich die Macht zur Herrschaft verfestigt hat. Man fühlt sich an die Metaphysik Heraklits erinnert - freilich an eine Version, in der der Logos nicht länger Harmonie stiftet, sondern selbst zu einer Funktion des Kampfes geworden ist.“* (Breuer 1995; 55) Jene, die sich auf Foucault berufen, sollten endlich zur Kenntnis nehmen, daß sie inzwischen vor einer theoretischen Bringschuld stehen, anstatt (Joachim Hirsch ausgenommen) uns ständig mit der abgestandenen und überdies grundfalschen These zu langweilen, vor Foucault sei Macht nur als repressiv und verbietend konzipiert worden, während doch die kreative Seite der Macht ...

Wissenschaft und „wissenschaftlicher Marxismus“

Bevor ich auf die Kritik an der Wissenschaft bei Holloway eingehe, ist es notwendig, eine kleine Vorbemerkung voranzustellen, um mögliche Mißverständnisse zu vermeiden. Holloway - so scheint es mir zumindest - knüpft vorrangig **nicht** an das Gegensatzpaar Wissenschaft - Ideologie an, welches in verschiedenen marxistischen Strömungen den Zugang zum Thema Wissenschaft bestimmt. Ich vermute vielmehr, daß Holloway von jener Fragestellung geprägt ist, die auch mein Verständnis von Wissenschaft bestimmt hat. In aller Kürze: Wissenschaft wird in dieser Tradition, die mit den Namen Husserl, Merleau-Ponty und Herbert Marcuse verbunden ist, als ein neuzeitliches, mit Galilei beginnendes Phänomen aufgefaßt. Wissenschaft ist primär ein Verfahren, der Natur ein Zahlen- und Formelkleid überzuwerfen, kurzum die reale Welt zu mathematisieren. Die praktische Wirksamkeit





dieser Wissenschaft steht außer Frage, von der Entwicklung der Dampfmaschine bis zum Computer beweist sich ununterbrochen die Fruchtbarkeit dieses Verfahrens.

Mit der Wissenschaft begann auch die Wissenschaftskritik, an der ich zwei Momente herausheben möchte. Erstens: Die Mathematisierung der gegebenen Welt führt unmittelbar zum Verlust dieser Welt; wir leben nicht in einem Zahlenuniversum aus Formeln und Gleichungen. Die Wissenschaft wirft ihre Netze aus, aber die Welt gleitet ihr zwischen dem Maschen hindurch, schrieb Merleau-Ponty irgendwo. Anders gesagt: Der wissenschaftliche Zugang zur Welt - Wissenschaft jetzt genau in diesem neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Sinne verstanden - liefert uns nur sehr beschränkte, limitierte Ergebnisse. Sie kann - und das ist der Punkt - nicht beanspruchen, andere Weltzugänge ersetzen zu können.

Zweitens: Der ungeheure Erfolg der Naturwissenschaften mußte dazu führen, ihre Verfahren als vorbildlich und rational erscheinen zu lassen. Den so genannten Geistes- oder Kulturwissenschaften wurden gewissermaßen die exakteren Naturwissenschaften als Vorbild vor die Nase gesetzt. Je mehr es einer Geisteswissenschaft gelänge, an die Verfahren der Naturwissenschaften heranzukommen, desto mehr „Wissenschaftlichkeit“ könne sie für sich reklamieren. An diesem Punkt wurde eine Unzahl von Einwänden erhoben. So unterschiedliche AutorInnen wie Heidegger und Habermas, Marcuse und Adorno, Arendt und Merleau-Ponty wandten sich mit den unterschiedlichsten Argumenten gegen den Anspruch der Naturwissenschaften, das Paradigma von Wissenschaftlichkeit selbst darzustellen. Ich kann hier das Kaleidoskop von Themen, Positionen und Sichtweisen nicht einmal stichwortartig aufzählen, nur so viel: Eine Möglichkeit ist, Wissenschaft als das zu akzeptieren, als das sie sich historisch entwickelt und durchgesetzt hat: als Methode der Formalisierung und Mathematisierung, die auf der strikten Trennung von erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt beruht. Wird Wissenschaft so aufgefaßt, so ist klar, daß es sich bei ihr um einen sehr limitierten und eingeschränkten Zugang zur Welt handelt. Und es ist ebenfalls klar, daß die Frage der Veränderung von Gesellschaft nicht in das enge Korsett der Wissenschaft gepreßt werden kann.

Noch eine letzte Vorbemerkung: Zur Zeit von Marx war Wissenschaftskritik nicht unbedingt ein aktuelles Thema. Im Gegenteil: Aufgrund ihrer wachsenden Ergebnisse (auch der Kulturwissenschaften, Ethnologie!) mußte fast mit Notwendigkeit ein unreflektierter Szientismus entstehen, der auch bei Marx seinen Niederschlag gefunden hat. Wir haben aber keinen Grund, ihn unreflektiert zu übernehmen.

Holloways Kritik an der Wissenschaft überhaupt und am „wissenschaftliche Marxismus“ beruht - so weit ich sehe - im Wesentlichen auf drei Elementen. Das erste Element möchte ich „Phantasma des Objektivismus“, das zweite den „Blick vom Mond“, das dritte „Einfrieren der Bewegung“ nennen.

Die Lehre von objektiven geschichtsmächtigen Tendenzen, von einem objektiv vorgezeichneten Gang der Geschichte faszinierte eine ganze Generation von Revolutionären. Der Glaube, besser die vorgebliche Gewißheit, den Wind der Geschichte im Rücken zu haben, gab Menschen wie Engels, Luxemburg, Lenin und Trotzki die Kraft, auch angesichts von Niederlagen und Rückschlägen unbeirrt an der Revolution festzuhalten. *„Die Behauptung, dass der Marxismus wissenschaftlich ist, bedeutet, dass der subjektive Kampf (der gegenwärtige Kampf der Sozialisten) von der objektiven Entwicklung der Geschichte unterstützt wird.“* (141) Dieser strikte Objektivismus muß selbstverständlich in Gegensatz zum Klassenkampf treten. Wer, wie und mit welchem Bewußtsein Widerstand leistet und Kämpfe führt, wird im unmittelbaren Sinn des Wortes zu einer rein subjektiven Frage. Ein Kluft trennt die Subjektivität von der objektiven Erkenntnis, eine Kluft, der Lenin mit seiner These vom nur gewerkschaftlichen Bewußtsein der Massen so rezeptionswirksamen Ausdruck verliehen hat. Da aus der wirklichen Bewegung Erkenntnisse auf der Höhe der Zeit nicht entspringen können und es dem „naturwüchsig“ sich entwickelnden Klassenkampf sowohl an Perspektive als auch an Einsicht mangelt, müssen die geschichtsmächtigen Perspektiven und notwendigen Einsichten woanders herkommen. Die Antwort lautet traditionell: Sie entspringen der Wissenschaft und/oder Partei als Ausdruck der Wissenschaft. Auch diese Kritik am

Leninismus, die Holloway vorträgt, ist nicht neu. Nicht alltäglich ist jedoch die Parallele zwischen power-over und Theorie-über. Ebenso wie die instrumentelle Macht eine Machtausübung über ein beschädigtes Subjekt ist, ebenso muß sich die Wissenschaft als Theorie-über mit Notwendigkeit gegen jede Form von Subjektivität stellen. Die machttheoretischen Konsequenzen der Leninschen Parteitheorie - im Zweifelsfall steht immer die Elite gegen die Massen, die Partei gegen die Bewegung - korrespondieren mit der anti-subjektivistischen Konzeption von Wissenschaft. Daß dieser strikte Objektivismus die endlose und in Wahrheit nur wiederum durch Macht entscheidbare Frage nach sich zieht, wer denn nun behaupten kann, im Besitz der objektiven Wahrheit zu sein, ist selbstverständlich, und Holloway vergißt auch nicht, diesen Aspekt zu erwähnen.

In einem Punkt geht Holloway über die richtige, aber doch schon oftmals formulierte Kritik am Objektivismus hinaus. Liberale Wissenschaftler, die angesichts des strikten Wissenschaftsanspruchs des Marxismus süffisant grinsen, sollten zur Kenntnis nehmen, daß etwa der Stalinismus nur eine übersteigerte und meist wenig elegante Version ihres eigenen Wissenschaftsverständnisses darstellte, kurzum den Blick von Mond als Ideal von Wissenschaftlichkeit beanspruchte. *„Der Begriff des Wissenschaftlichen fußt also auf einer offensichtlichen Unwahrheit, nämlich auf der Vorstellung, es sei möglich, einen Gedanken auszudrücken, der den Denkenden ausschließt.“* (78) In diesem Satz fließen viele Überlegungen zusammen, und vieles folgt daraus. Das Subjektive, das „wir“, die reale Erfahrung, das kollektive Gedächtnis, das Wechselspiel zwischen Individuum und Kollektivität hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Existenz, kurzum jede lebendige Erfahrung und ihre Reflexion will Wissenschaft als störendes, verzerrendes Moment ausschließen. Ebenso wie das tote Kapital die lebendige Arbeit als seinen Widerpart ausschließen möchte (dazu etwas später), ebenso will Wissenschaft als Wissen-über die lebendige Erfahrung und ihre Reflexion ausschließen. Ihr Ideal ist ein Erkenntnisautomat, der unberührt und unbetroffen von den Vorgängen auf der Erde, vom Mond aus diese analysiert und klassifiziert. Diese Kritik an der Wissenschaft bedeutet natürlich nicht, das Spektakel an Ausschlußmechanismen und Verleugnungen, genannt Sozialwissenschaften, durch bloße Betroffenheitsberichte zu ersetzen. Holloways Buch ist selbst das beste Beispiel für antiwissenschaftliches Denken.

Als drittes Moment möchte ich die Kritik von Holloway an Klassifikation und Definition der Wissenschaft hervorheben, Verfahren die letztlich alle darauf abzielen, fixe Identitäten zu schaffen. Anders gesagt: Wissenschaft identifiziert, läßt den Fluß des Tuns in Identitäten gerinnen. Allerdings sind alle drei Momente, die ich hier genannt habe, keineswegs nur in der Wissenschaft beheimatet, genau genommen sind sie es bloß auch, in erster Line handelt es sich um reale gesellschaftliche Verhältnisse. *„Identifikation, Definition, Klassifikation sind sowohl körperliche als auch geistige Prozesse.“* (91) Der Komplex der repressiven Identitätsbildung, des Einfrierens der Bewegung - die Methode der wissenschaftlichen Begriffsbildung - soll nun unmittelbar im Rahmen des gesellschaftlichen Felds besprochen werden, bei der Bildung sozialer Identität.

Klassen und Subjekte

Klassen und Subjekte werden von Holloway konsequent aus der Perspektive des gebrochenen, beraubten Tuns gedacht. Ebenso wie der Fluß des Tuns gebrochen wird, wie das Arbeitsprodukt identitätslogisch zur Ware gefriert, so auch das Subjekt des Tuns. *„In unserer Schilderung steht eine kollektive Subjektivität im Zentrum, die durch die Spaltung von Tun und Getanem auseinander gerissen wird, ein atomisiertes Subjekt, das bis in die Tiefen geschädigt ist.“* (89) Hier ist wohl die größte Differenz zur Konzeption von Antonio Negri und Michael Hardt festzumachen. Während die Multitude des „Empire“ aus ihrer Existenz im Kapitalismus keine Schrammen, Verwundungen oder gar tief greifende

Defizite erleidet, dem Kapital äußerlich als unverwundbarer Titan (Holloway) entgegensteht, beharrt der Autor auf der tiefen Schädigung, der Zersplitterung des kollektiven Subjekts durch seine Verstrickung mit dem Kapital. Bei manchen Passagen könnte der Eindruck entstehen, daß Holloway eine radikale Atomisierungsthese anklingen läßt. *„Die der Einheit von Vorausschauender-Vorstellung-und-Tun beraubten Tuenden verlieren ihre Subjektivität und werden auf das Niveau von Bienen reduziert. (...) Sie verlieren ihr Kollektivität, ihr Wir-Sein: Wir sind in eine Vielzahl von Ichs, Dus, Ers und Sies zerbrochen."* (47) Aber im Gegensatz zu Adorno ist die Atomisierung, die Zerschlagung der Gemeinschaft, die Zerstörung der sozialen Bande nur eine Tendenz, kein endgültiges Resultat. Die auch im Umfeld von Habermas durchaus ernst genommene These der Atomisierung wird von Holloway nur als drohender, aber doch niemals zu erreichender Fluchtpunkt des Fetischismus herausgearbeitet.

Gefördert, ja bewirkt wird die Atomisierung, die Zerstörung des „Wir" des Tuns durch Identität und Identifikation. Bei seiner Kritik der Identifikation, der Kritik der Identität beruft sich Holloway sehr stark auf Adorno. Ich bezweifle allerdings, ob dieses sich Berufen tatsächlich zu Recht erfolgt. Zweifellos nimmt die Kritik der Identität bei Adorno breiten Raum ein, aber setzt er die Identität auch in Gegensatz zum lebendigen Subjekt des Tuns, das durch diese Identitätsbildung zerbrochen und fixiert wird? Keineswegs. Gestandene Adorniten würden folgende Sätze auch niemals unterschreiben: *„Wenn der Fluss des Tuns Gemeinschaft impliziert, eine Zeit und Raum übergreifende Gemeinschaft, dann zersplittert mit dem Zerbrechen dieses Flusses jegliche Möglichkeit einer Gemeinschaft. (...) Nicht die Person-als-Teil-der-Gemeinschaft, sondern das Individuum als Person mit seiner ihm eigenen, bestimmten Identität, wird zum Ausgangspunkt für das Denken. Gemeinschaft kann fortan nur noch als Ansammlung eigenständiger Individuen, als das Zusammenfügen verschiedener Seins anstatt als Fluß verschiedener Tuns verstanden werden."* (77) Holloway selbst betont, daß die Kritische Theorie dazu tendiert, Gesellschaft als verdinglichten, totalitären Entfremdungszusammenhang zu konzipieren, daß sie dazu neigt, die Fetischisierung so umfassend anzusetzen, daß nur eine exquisite Elite fähig sein soll, angesichts allumfassender Verblendung ein *„gehobenes Stöhnen"* (90) von sich zu geben. Allerdings betont Holloway die Eigenständigkeit Marcuses gerade bei diesem Thema viel zu wenig. Wenn Holloway das Verhältnis von Fetischismus und Anti-Fetischismus bei Lukacs, Adorno, Horkheimer und Marcuse mit den Worten zusammenfaßt: *„Der Fetischismus beherrscht das normale, alltägliche Leben, während der Anti-Fetischismus seinen Sitz woanders, an den Rändern hat"* (107), so macht es doch einen gewaltigen Unterschied, ob diese Ränder als allwissende Partei (Lukacs), als gehobene Stöhnende (Adorno) oder als lebendige, reale Bewegung (Marcuse) identifiziert werden.

Wer unvoreingenommen Holloways Text liest, wird erkennen, daß die Gemeinschaft, die der Fluß des Tuns impliziert, kein verlorenes Paradies darstellt, sondern einen zu erkämpfenden und zu erreichenden Zustand. Die Überwindung der kalten, gefrorenen und fixierenden Identität liegt bereits im Tun selbst begründet - fast wollte ich schreiben - ontologisch begründet. *„Die meinem Tun innewohnende Veränderung bedeutet, daß ich gleichzeitig bin und nicht bin. (...) Aus der Perspektive des Tuns, ist es offensichtlich, daß alles in Bewegung ist: Die Welt ist und ist nicht, die Dinge sind und sind nicht, ich bin und bin nicht."* (74) Die Frage nach dem revolutionären Subjekt beantwortet Holloway glasklar und unmißverständlich: Das revolutionäre Subjekt definiert sich durch das Aufbrechen der Identität, durch das Beharren auf das Nicht-Sein angesichts eines gegebenen Seins. Es bestimmt sich prozeßhaft, es bestimmt sich durch Rebellion, durch das Nein zu seinem identitätslogischen Kältetod. *„Wir gehören/gehören nicht der Arbeiterklasse (gleich ob wir Universitätsprofessoren oder Automobilarbeiter sind) an." (166) „Nur insoweit, als wir* ***nicht*** *die Arbeiterklasse* ***sind****, kann das Bedürfnis nach Emanzipation überhaupt gestellt werden. Und dennoch, das Bedürfnis nach Emanzipation kann nur insoweit entstehen, als wir die Arbeiterklasse (von ihren Objekten entrissene Subjekte)* ***sind.****"* (167) Schon die 68er Bewegung beziehungsweise ihre besten Teile beharrten darauf, daß Revolution die Transzendenz der gegebenen, besser vorgezeichneten und vorgeschriebenen sozialen Identität bedeutet. „Ich will nicht der werden, zu dem ihr mich machen wollt!" war ein (un)ausgesprochenes Prinzip der Bewegung. Weiters: Revolutionäres Aufbegehren impliziert immer die Rebellion gegen das, was mensch zu sein hat. Wenn es überhaupt eine sinnvolle Definition von Reformismus geben kann, dann die, daß die gegebene soziale





Lage akzeptiert wird, um von ihr ausgehend Interessen zu formulieren. Aber diese Interessen verändern die gesellschaftliche Situation der Betroffenen nicht, im Gegenteil, im besten Falle wird sie bequem einbetoniert.

Prinzipiell stimme ich also Holloway zu: Das revolutionäre Subjekt ist nur dynamisch, prozeßhaft, nicht-identitätsfixiert zu denken. Allerdings möchte ich zwei Einwände vorbringen. Der erste bezieht sich auf die etwas unhistorische Darstellung bei Holloway, der zweite stellt einen weiter reichenden Einwand dar.

Erstens: Soziale Identität, das „wer jemand ist", ist keine fixe Gegebenheit des Kapitalismus, sondern entstand und veränderte sich mit der Geschichte des Kapitalismus. Identität, als fixierte und sozial anerkannte Zuschreibung erfuhr ihren Höhepunkt wohl in der so genannten fordistischen Phase, in der „Beruf" eine stabile lebenslange soziale Identität implizierte. Momentan sind wir alle Zeuge und Betroffene[4] einer Erosion dieser sozialen Identitäten. Wir machen Erfahrungen, die wir zumeist mit dem Vokabel „Postfordismus" auszudrücken versuchen. Ein kleines Gedankenexperiment: Denken wir an eine junge Frau, die ihren fixen Job gekündigt hat - sie hat die Verhältnisse einfach nicht mehr ausgehalten -, sie lebt mit ihrem Freund zusammen (da er im Job voll engagiert ist, fällt der Großteil der Hausarbeit auf sie), als Arbeitslose bezieht sie ihre Unterstützung, aber heimlich, das Arbeitsamt wurde nicht informiert, hat sie ihr unterbrochenes Studium wieder aufgenommen. (Das war bis vor kurzer Zeit in Österreich möglich). Da das Geld aber nicht wirklich reicht, arbeitet sie „schwarz" am Wochenende in ihrem Stammlokal; mit dem Besitzer ist sie „per Du", und da der Verdienst nicht so schlecht ist, akzeptiert sie, daß alle kollektivvertraglichen Bedingungen ignoriert werden. Ein künstliches Konstrukt? Kaum. Eher der „Normalfall" unter postfordistischen Bedingungen. Und welche fixe Identität kommt dieser Frau zu? Ist sie Hausfrau, Studentin, Arbeitslose, prekär Beschäftigte? Alles zugleich oder von allem ein wenig? Dies Frage ist also: ist die Auflösung der fixen Identitäten nicht ein ungewolltes Resultat der gesellschaftlichen Entwicklung selbst?

Holloways Text ist ein sozialphilosophischer, kein sozialgeschichtlicher. Das heißt, die reale Einlösung seiner Thesen durch die konkrete gesellschaftlich-geschichtliche Entwicklung fehlt. Ich meine, daß sowohl die Bildung von sozialen Identitäten wie ihre Auflösung salopp gesagt mit dem Bruch Fordismus - Postfordismus korrespondiert. Ich werde auf diesen Einwand am Schluß dieses Artikels nochmals zurückkommen.

Zweitens: Identität ist das mächtigste und wirksamste Mittel, das Nein zu ersticken. Identität bedeutet, man(n) ist, wer man(n) ist, soziale Identität ist Sprechkompetenz, ein Bündel von Zuschreibungen, stabile Erwartungshaltungen, Klarheit, Abgrenzungen, Verhaltenssicherheit, Privilegien. Je höher in der gesellschaftlichen Hierarchie positioniert, desto mehr wird soziale Identität zum Schutzpanzer. Soziale Identität ist nicht billig zu haben. Wer als Drogen-Experte oder Psychoanalytiker, als Künstler oder General durch die Welt stolzieren kann, weiß, was er dieser Identität verdankt, und wird sie auch mit Zähnen und Klauen verteidigen. Wir lernen einen unbedarften, reaktionären Knallkopf kennen, und schütteln ob seiner verkrausten Ideen nur den Kopf. Aber nein, werden wir aufgeklärt, das ist ... der Chef der Wiener Müllabfuhr, der Präsident der Vereinigten Staaten, der Intendant der Salzburger Festspiele ... und schon tritt uns soziale Identität in aller Macht und Herrlichkeit gegenüber. Anders gesagt: Kapitalismus ist nicht nur ein System der bloßen Distribution von Wert. Was kapitalistische Herrschaft distribuiert ist (mit Geld immer verbunden, doch nie identisch) das Kältemittel der sozialen Identität. Und dieses Mittel ist stärker, als jedwede bloß ökonomische Größe, da es unmittelbar auf das soziale Sein der Individuen abzielt. Holloway hat Recht, wenn er Identität als primären Ausdruck kapitalistischer Herrschaft identifiziert, aber mir scheint, er unterschätzt die herrschhaftstabilisierende Macht der sozialen Identität radikal. Menschen „haben etwas" davon, ihre Identität, die identitätslogische Verarmung ihres Seins zu verteidigen.

In den für mich beeindruckendsten Passagen des Buchs kritisiert Holloway die dumpfe Synthese zwischen dem Blick vom Mond und der Eiseskälte der Identität, die in der wissenschaftlichen Definition des Proletariats ihren Ausdruck fand. *„So ist z.B. die ‚Arbeiterklasse' eine zentrale Kategorie, aber sie wird*



in der Art bürgerlicher Soziologie als sich auf eine definierbare Gruppe von Menschen beziehend gesehen anstatt als Pol eines antagonistischen Verhältnisses." (151) Ebenso wie die bürgerliche Soziologie, die Menschen anhand von starren, willkürlichen Kriterien in Schichten einteilt, teilte der wissenschaftliche Marxismus die Menschen mit zweifellos klügeren und durchdachteren Kriterien in Klassen ein. Das Prinzip der Starrheit und der identitätslogischen Fixierung war (und ist) dasselbe. Holloway zeigt die absurden Konsequenzen dieser identitätslogischen, fixierten Definitionen von Proletariat auf. Der objektive Beobachter vom Mond stellt anhand von ausgeklügelten Kriterien ein Kernproletariat fest (mehrwertproduzierend, in bedeutenden Schlüsselindustrien arbeitend, Traditionen verkörpernd usw.), aber die realen, wirklichen Kämpfe entwickeln sich nicht einmal annähernd entlang der definitorischen Merkmale. Die bürgerlichen Soziologen grinsen genüßlich, und dokumentieren das Abschmelzen des Kernproletariats. Die Orthodoxie reagiert mit Kasuistik, repetiert das Mantra von Klasse an sich und Klasse für sich. Zentrale Kämpfe werden offenbar von einem wohldefinierten Proletariat nicht geführt. Die Krise der Definition will kein Ende nehmen. Holloway: „*Die gesamte gesellschaftliche Praxis ist ein unaufhörlicher Antagonismus zwischen der Unterordnung der Praxis unter die fetischisierten, verrückten, definierten Formen des Kapitalismus und dem Versuch gegen und über diese Formen hinaus zu leben.*" (165) „*Wenn man sagt, Klassen existieren, so heißt dies, sie befinden sich im Prozeß ihrer Konstituierung.*" (164)

Bestimmte Gruppen innerhalb der Linken haben erneut die alte Position von Marx wiederentdeckt, wonach es ein Pech und kein Glück ist, Proletarier zu sein. Ausgehend von dieser im Grunde sehr einfachen Erkenntnis denunzieren sie die traditionelle Arbeiterbewegung oder den Arbeiterbewegungsmarxismus (alles Begriffe, die ich für sehr grob und problematisch halte) dahingehend, daß dieser den Arbeiter und seine wertschöpfende Arbeit positiv glorifiziert hätte, und leiten davon eine ganze Reihe verkürzter Schlußfolgerungen ab.[5] Diese Kritik beruht zweifellos auf einem Korn Wahrheit, vergessen und verdrängt wird dabei nicht nur, daß es sich bei diesen Hymnen an den Arbeiter um geglättete Selbstbeschreibungen von Eliten handelte. Vergessen und verdrängt wird aber vor allem, daß der Wunsch, das eigene gesellschaftliche Sein zu überwinden, der Wunsch nach Befreiung, nur in diesem Sein selbst wurzeln und ihm entspringen kann. Sozialphilosophisch ausgedrückt: Rebellion ist Transzendenz und Transzendenz des proletarischen Seins ist Rebellion. Um die Wichtigkeit dieses Gedankens zu betonen, erlaube ich mir, folgendes Zitat von Holloway ein zweites Mal anzuführen: „*Nur insoweit, als wir nicht die Arbeiterklasse sind, kann das Bedürfnis nach Emanzipation überhaupt gestellt werden. Und dennoch, das Bedürfnis nach Emanzipation kann nur insoweit entstehen, als wir die Arbeiterklasse (von ihren Objekten entrissene Subjekte) sind.*" (167) Wenn die Wildcat-AutorInnen meinen, Holloway käme „*zu einem nichtssagenden Klassenbegriff*" (Wildcat-Zirkular Februar Nr. 65, 52) so kann ich dieser Kritik nicht zustimmen. Ich habe bereits das Beispiel einer jungen Frau angeführt, die unter den Bedingungen postfordistischer Verhältnisse versucht, der unmittelbaren Mühle des Kapitalverhältnisses zu entkommen; teilweise mag es ihr gelingen, teilweise nicht. Auch wenn der Ansatz von Holloway nicht alle Probleme der Klassenbestimmung löst - als ob dies möglich, ja nötig wäre -, so ist doch das Moment des Widerstands, der Rebellion, der Flucht, kurzum des Klassenkampfs in dieser Bestimmung unmittelbar enthalten, während viele Strömungen des so genannten wissenschaftlichen Marxismus die ArbeiterInnenklasse jenseits von Kampf und Widerstand definieren, also gesellschaftstheoretische Mengenlehre betreiben. Ist es nicht ein Widersinn, Klasse ohne Klassenkampf bestimmen zu wollen, und bedeutet Klassenkampf ganz orthodox marxistisch gesprochen nicht die Transformation des gesellschaftlichen Seins der ArbeiterInnenklasse?



Flucht(en)

Kapital und Arbeit, so Holloway, haben die Tendenz, von einander zu fliehen. Am Beginn des Kapitalismus stünde eine erste Flucht aus den Verstickerungen der persönlichen Abhängigkeit: „*Beide Seiten flohen von einem Herrschaftsverhältnis, das sich als Herrschaftsform als unzulänglich erwiesen hatte. Beide Seiten flohen zur Freiheit.*" (207) Marx hat, oft mit überschwenglichen Worten, den revolutionären Aspekt der Überwindung vorkapitalistischer Verhältnisse gefeiert. Der Aspekt der Flucht würde es erlauben, den historischen Bruch zum Kapitalismus aus einer subjektemanzipatorischen Perspektive zwar nicht grundlegend neu, doch mit

neuer Akzentsetzung zu interpretieren. So weit ich sehe, läßt sich diese These anhand von drei Aspekten weiter konkretisieren: 1. Es gäbe eine ständige Tendenz zur Flucht von einander 2. Die gegenseitige Abhängigkeit ist nicht symmetrisch - *„Ohne Arbeit hört das Kapital zu existieren auf: Die Arbeit wird ohne Kapital zu praktischer Kreativität, zu kreativer Praxis, Menschlichkeit“* (209) 3. In dieser neuen, nachfeudalen Freiheit liegt die Wurzel der liberalen Theorie.

Ich meine, daß es Holloway mit dem Begriff Flucht gelingt, tatsächliche Tendenzen zu benennen. Allerdings möchte ich auch zwei Einwände geltend machen. Der erste Einwand beruht wohl eher auf unglücklichen Beispielen von Holloway. Er bezieht sich auf die massiven Migrationsströme, die, wie Holloway zu Recht betont, Negri und Hardt als machtvolle Manifestation der Multitude herausarbeiten. Kann aber das Überwinden von Grenzen, Mauern und Zäunen tatsächlich mit folgenden Worten kommentiert werden? *„Die Migration ist eine besonders wichtige und offensichtliche Flucht, angesichts der Millionen von Menschen, die, voller Hoffnung, von dem Kapital fliehen.“* (216) Holloway kennt selbstverständlich die Situation an der Grenze zwischen Mexiko und den USA. Wie kann das Begehren, in die USA zu kommen, als Flucht vor dem Kapital bezeichnet werden?

Mein zweiter Einwand hat systematischeren Charakter. Das Problem ist, das Holloway nicht klar zwischen dem Wunsch des Kapitals, vor der Arbeit zu fliehen, und seiner realen Möglichkeit dazu unterscheidet. Daher kommt er zu Fehlaussagen wie: *„Der Widerspruch dieser gegenseitigen Abstoßung ist andererseits der Kern der Marxschen Theorie des tendenziellen Falls der Profitrate.“* (219) Wie Michael Heinrich gezeigt hat[6], ist es schon fraglich, ob es ein solches Gesetz bei Marx überhaupt gibt.[7] Vor allem jedoch: Könnte das Kapital die Arbeit fliehen, würde es nicht nur die organische Zusammensetzung unendlich ausdehnen, also v gegen Null gehen lassen, sondern überhaupt die Sphäre der realen Welt fliehen, um nur noch als fiktives Kapital zu akkumulieren. Was kann für das Kapital besser sein, als ohne Berührung mit der lebendigen Arbeit, ohne Kontakt mit aufsässigen und unzuverlässigen ArbeiterInnen, praktischen Risken und sonstigen Problemen, ungestört auf der Börse zu akkumulieren? Offenbar existieren wechselnde Bedingungen, die es einem Teil des gesellschaftlichen Gesamtkapitals mehr oder weniger erlauben, als fiktives Kapital zu akkumulieren (also die Flucht praktisch zu vollziehen), einem anderen Teil des Kapitals jedoch keineswegs. Ebenso gilt dies für den tendenziellen Fall der Profitrate. Die lebendige Arbeit aus der Produktion zu verdrängen, welches Kapital wollte das nicht? Aber offenbar sind dieser Verdrängung bestimmte Grenzen gesetzt, ist sie nur unter bestimmten Bedingungen möglich. Über diese „bestimmten Bedingungen“ verfügt das Kapital nicht, genauer, ob die konkreten Bedingungen dies zulassen, stellt sich erst post festum heraus.

Ware ist, wie Marx betont, ein zwieschlächtiges Ding. Einerseits, und diesen Aspekt arbeitet Holloway klar heraus, beruht sie auf einem gesellschaftlichen Verhältnis, auf der Stockung des Tuns, andererseits muß sie als Träger von Wert erscheinen, ein Wert, der in Preisform Zahlengestalt annimmt. Zahlen, die in Berechungen eingehen. Die Ersetzung der lebendigen Arbeit durch konstantes Kapital findet dort ihre Grenze, wo die Produktion, verglichen mit dem üblichen gesellschaftliche Niveau, unprofitabel wird.

Wenn nun Holloway den tendenziellen Fall der Profitrate aus der Flucht vor der lebendigen Arbeit erklären will, so wäre das genauso, wie wenn man aus der Tendenz des Kapitals zur Profitmaximierung ein reales Ansteigen des Profits ableiten wollte. Zwischen dem, was das Kapital **will**, und dem, was es real **kann**, liegen Welten. Diesen Unterschied verwischt Holloway in den Passagen zur Flucht zu sehr und hält daher auch die These vom tendenziellen Fall für ein gegebenes Faktum, das er allerdings wieder subjektorientiert erklärt. Damit bringt er einen Gesichtspunkt ins Spiel, der bei vielen Erörterungen zum tendenziellen Fall in der marxistischen Literatur fehlt.

Krise, Revolution und nochmals die Frage von Objektivität und Subjektivität

Im Gegensatz zu Antonio Negri, der eine durchgehend existente kreative Macht der Menge (Multitude) postuliert, geht Holloway davon aus, daß unser kreatives Vermögen im Kapitalismus in zerrissener, entgegengesetzter Form existiert: *„Also existiert Tun antagonistisch, als gegen sich selbst gerichtetes Tun. Als vom Getanen beherrschtes Tun, als vom Tuenden entfremdetes Tun. Die antagonistische Existenz kann verschiedenartig ausgedrückt werden: als Antagonismus zwischen kreativer Macht (power-to-do) und instrumenteller Macht (power-over), zwischen Tun und Arbeit, zwischen Nützlichkeit (Gebrauchswert) und Wert, zwischen gesellschaftlichem Fluss des Tuns und Fragmentierung.“* (49) Während manche Passagen im „Empire“ suggerieren, es gelte nur die kapitalistische Hülle zu sprengen, um den „Schmetterling“ Multitude freizusetzen, beharrt Holloway auf dem Prozeßcharakter der Emanzipation. Wir sind nicht schon die kreative Menge, wir müssen es erst werden. Wir haben die kreative Macht (power-to-do) nicht schon in unseren Hän-

den, wir müssen sie erst erringen. Und in bester operaistischer Tradition betont der Autor, daß dieser Prozeß zumeist ein unterirdischer, von den herrschenden Mächten verleugneter und ignorierter Prozeß ist: *„Alle rebellischen Bewegungen sind Bewegungen gegen die Unsichtbarkeit."* (181) Hoffnung schöpft Holloway aus dem Ungleichgewicht zwischen kreativem Tun und erstarrtem Kapital, zwischen power-to-do und power-over. In diesem Punkt gibt es tatsächlich viele Überschneidungen mit Negri/Hardt. Beide Pole des grundlegenden Antagonismus sind sozusagen nicht in der Balance: *„Schließlich ist instrumentelle Macht nichts weiter als die Metamorphose kreativer Macht und deshalb vollkommen von dieser abhängig."* (51)

Entscheidend ist, daß Holloway diesen Prozeß der Aneignung der kreativen Macht, der Herstellung eines ungebrochenen Flusses des Tuns, nicht in eine ferne, revolutionäre Zukunft verlegt, sondern davon ausgeht, daß dieser Prozeß immer schon existiert, daß wir immer schon in ihm verstrickt sind. Klassenkampf als permanenter Prozeß der Selbstemanzipation; ausgehend von diesem Verständnis kritisiert Holloway überzeugend die verschiedensten Fehldeutungen von Klassenkampf, die ich hier summarisch anführen möchte: An die Adresse von Adorno gerichtet ist seine Kritik am „starren Fetischismus". Dieses Fehlverständnis führt dazu, den Gegensatz zwischen power-to-do und power-over entweder überhaupt zu verkennen oder als prinzipiell stillgelegt zu behaupten. Die Konsequenz liegt auf der Hand: Einspruch und Widerstand kann nur von den „Rändern" der Gesellschaft, zumeist von einer wissenden Avantgarde ausgehen.

Auch die in vielen Varianten existierende Tradition des „wissenschaftlichen" Marxismus schließt die rebellierende Subjektivität aus dem alltäglichen Funktionieren des Kapitalismus aus. Erst in jenem magischen Moment der Machtergreifung trete sie geschichtsmächtig hervor. *„So wird es in der Zukunft eine Revolution geben, aber in der Zwischenzeit wirken die Gesetze der kapitalistischen Reproduktion. In der Zukunft wird es einen radikalen Bruch geben, aber in der Zwischenzeit können wir den Kapitalismus so behandeln, als wäre er eine sich selbst reproduzierende Gesellschaft."* (157f) Das ist der Hauptpunkt. Wenn Joachim Hirsch meint: *„... daß der Begriff der Revolution ebenso blaß wie abstrakt bleibt"* (Hirsch 2003, 39), so kann ich nur teilweise zustimmen, abstrakt ja, blaß jedoch nicht. Es macht doch den Unterschied ums Ganze, ob ich Klassenkampf instrumentalistisch als Weg zur Eroberung der Macht - sei es mit dem Gewehr, sei es mit dem Stimmzettel, sei es mit einer Kombination beider - auffasse, oder als Prozeß der Selbstemanzipation.

Der Unterschied zwischen der instrumentalistischen und der emanzipatorischen Auffassung des Klassenkampfes läßt sich am besten an Hand des Krisenbegriffs verdeutlichen. Krise wird einerseits einfach als Phase im Zyklus Prosperität - Krise - Prosperität - Krise - usw. aufgefaßt, also als zyklisches Moment eines an sich stabilen Kapitalismus, präziser gesagt, eines sich gerade durch diesen Zyklus stabilisierenden Kapitalismus. In dieser Konzeption ist Krise ein mit vielen Friktionen und Katastrophen verbundener Umstrukturierungsprozeß, der - und das ist der Punkt - ohne unser Zutun objektiv abläuft. In Grunde spricht dieser Diskurs über die Entwicklung des Kapitalismus wie MeteorologInnen über das Wetter: Brauen sich Krisengewitter zusammen oder sollen wir von einer prosperierenden Schönwetterphase ausgehen? Das aus dem objektiven Gang der Geschichte ausgeschlossene Subjekt betritt dann wieder die Bühne, wenn Krise als Chance, als günstiger Moment aufgefaßt wird, wie Holloway scharfsinnig analysiert. Krise öffnet in dieser Sichtweise einfach eine objektive Möglichkeit, in den automatisch ablaufenden Gang der Reproduktion der kapitalistischen Gesellschaft subjektiv handelnd einzugreifen, gewissermaßen die Chance für das Subjekt (die ArbeiterInnenklasse, die Partei, usw.), vom Zuschauer zum Akteur aufzusteigen. Freilich, da günstige Gelegenheiten zur Machtergreifung, sprich tiefe Krisen die große Chancen eröffnen, nicht alltäglich sind, neigt der Wetterberichtsmarxismus auch dazu, diesen Moment nicht Amateuren und Dilettanten zu überlassen, sondern ihn als die große Stunde der marxistischen GesellschaftsexpertInnen, sprich Partei, zu betrachten. Wenn Revolution als Machtergreifung interpretiert wird, so ist dieser Konzeption eine innere Logik nicht abzusprechen.

In der Diskussion in der grundrisse-Redaktion wurde gegen den Text von Holloway ein Vorwurf erhoben, den bereits Joachim Hirsch in ähnlicher Weise geäußert hatte, der von einem „pastoralen Ton" sprach. Zweifellos besitzt das Buch von Holloway einen bestimmten Klang, den die Übersetzung möglicherweise verstärkt, aber sicher nicht geschaffen hat. Ich bezweifle allerdings, ob es bei diesen Kritiken wirklich um den „Ton", um ein gewisses Pathos geht, das das Buch zweifellos besitzt. Ich vermute vielmehr, in dieser Kritik spricht sich eine gewisse Reserviertheit gegenüber einem Diskurs aus, der auch innerhalb des Marxismus nicht mehrheitlich geführt wird. Es ist der Diskurs der Selbstreflexion unseres Widerstands. Gewohnt und vielleicht all zu sehr gewöhnt sind wir an den herrschenden objektivistischen Diskurs, an jene Rede, in der ein weltloser Wissenschaftsmensch vor unseren Augen objektive Tatsachen analysiert. Im Buch von Holloway geht es aber vorrangig nicht um

Analyse eines außer uns befindlichen Objekts der Erkenntnis, auch nicht um Aufrufe und Agitation für ein bestimmtes politisches Ziel oder eine bestimmte politische Haltung, sondern um eine Reflexion der Bedingungen und Erfahrungen unserer eigenen Rebellion. Wird Klassenkampf als Prozeß der Selbstemanzipation gedacht, wird die Veränderung der Welt als Wiederaneignung des kollektiven Flusses des Tuns erkannt, so kann sich niemand als wissender Experte außerhalb dieses Prozesses stellen. In diesem Kontext verwendet Holloway das Wort „Würde“. Dieser Ausdruck hat nichts mit Pathos, mit Moralisieren zu tun, wie eine oberflächliche Lektüre nahe legen könnte. Im Begriff „Würde“ ist der Aspekt der Transzendenz, des Überschreitens des momentanen gesellschaftlichen Seins, die Rebellion gegen das Proletarier-Sein (mit all seinen Demütigungen und Beleidigungen), ausgedrückt. *„Die Einheit von Schrei-gegen und kreativer Macht kann vielleicht als Würde bezeichnet werden ...“* (177) Würde drückt das Bedürfnis aus, jemand anderer zu werden, als es in der Klassenordnung vorgesehen ist, einen Prozeß, der in eine Kollektivität, in die Gemeinschaft mündet: *„Viele Beispiele belegen, dass für Menschen, die an Streiks oder ähnlichen Aktionen beteiligt sind, das wichtigste Ergebnis der Kämpfe oft nicht in der Erfüllung der unmittelbaren Forderungen besteht, sondern darin, dass sich eine Gemeinschaft des Kampfes herausbildet, ein kollektives Tun, das sich durch seine Gegnerschaft zu kapitalistischen Formen gesellschaftlicher Verhältnisse charakterisiert.“* (240)

Ich möchte abschließend wohl eines der kompliziertesten und schwierigsten Themen ansprechen, das Verhältnis von Objektivität und Subjektivität. Natürlich muß jede Spielart des Denkens, das Kompetenz bezüglich Gesellschaft und Geschichte reklamiert, behaupten, dieses Problem adäquat erkannt und gelöst zu haben. Wenn wir extreme Auffassungen wie manche poststrukturalistische Meisterdenker ausklammern, die Subjektivität als Effekt einer Signifikantenkette entsorgen, so besteht wohl Konsens, daß Subjektivität nicht unanhängig von objektiven Faktoren und Umständen gedacht werden kann. Die Frage ist immer nur, wie.

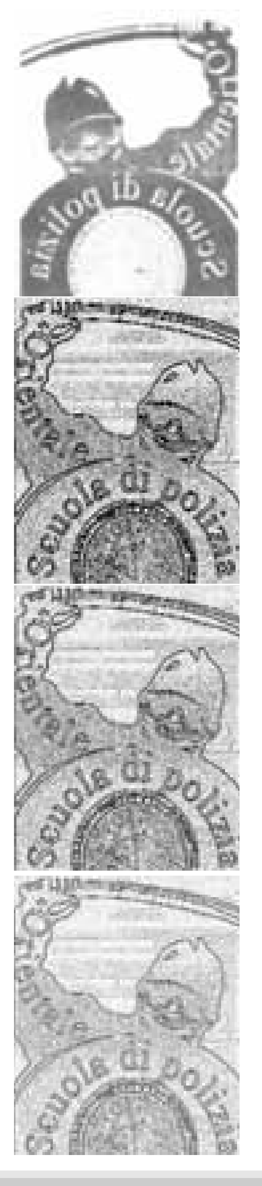
Holloway zeigt immer wieder auf, daß das Objektive nichts anderes sein kann, als das gestokkte, verdinglichte, „geronnene“[8] Tun. Die gesellschaftlich-geschichtliche Welt ist von uns gemacht, wird sind ihr Autor. Dieser These kann ich, wie bereits erwähnt, voll zustimmen. Diese Erkenntnis löst aber die Objektivität nicht einfach auf, sie verflüssigt sie nicht. Die Objektivität bleibt vorerst als Objektivität bestehen, sie determiniert zwar nicht die Art und Weise unserer Subjektivität, des Schreis, aber sie stellt seine Grundlage und Bedingungen dar.

Ich habe folgende Stelle im Buch von Holloway gefunden, in der dieses Problem angesprochen wird: *„Folglich werden im Kapitalismus tatsächlich die Grundlagen für eine andere Art der gesellschaftlichen Organisation gelegt, aber sie stecken nicht in den Maschinen oder den Dingen, die wir produzieren, sondern im gesellschaftlichen Tun, oder der Kooperation, das sich in ständiger Spannung mit seiner kapitalistischen Form entwickelt.“* (222) Die Entwicklung, die in diesem Satz angesprochen wird, wird jedoch nirgends ausgeführt.

Um Mißverständnisse zu vermeiden: Natürlich kann ein Autor nicht über „alles“ schreiben und „alles“ berücksichtigen. Ich stelle allerdings die Frage, ob denn die Bedingungen des Schreis - und daß der Schrei bedingt ist, daran läßt Holloway ja keinen Zweifel - nicht hinsichtlich ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung zu untersuchen wären. Waren und sind die Chancen 1900, 1950 oder 2003 die Welt zu verändern, ohne die Macht zu übernehmen, tatsächlich dieselben? Gibt es hier eine Entwicklung, und wenn ja, wie ist sie zu begründen, mit welchen Begriffen ist sie zu erfassen?

Andererseits hindert uns ja niemand daran, diese Untersuchungen voranzutreiben. Der ganze Komplex der neuen Arbeitsformen, der Umstrukturierungen im Postfordismus, die Frage, wie die aktuelle Entwicklung auf Weltebene zu deuten ist, alle diese Fragen sind nicht im Text enthalten. Freilich, um solche Themen fruchtbar zu behandeln, bedarf es einer klaren Perspektive des Herangehens, wir können es auch Methode nennen. Und dieses Herangehen, diese Methode oder diesen Typus von Reflexion schlägt uns Holloway begründet vor: die Reflexion der Bedingungen, Möglichkeiten und Ziele der Rebellion, kurzum die Reflexion der rebellischen Subjektivität, eine Subjektivität, die nur wir selbst sein können.





E-mail: karl.reitter@univie.ac.at

Literatur:

Breuer, Stefan (1995), „Die Gesellschaft des Verschwindens“, Hamburg

Castoriadis, Cornelius (1984) „Gesellschaft als imaginäre Institution“, Frankfurt am Main

Heinrich, Michael (1999) „Die Wissenschaft vom Wert“ 2. erweiterte Auflage, Münster

Hirsch, Joachim (2003) „Macht und Anti-Macht. Zu John Holloway Buch ‚Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen'“, in: Das Argument 249, Berlin (auch: www.links-netz.de)

Holloway, John (2002) „Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen“, Münster

Marcuse, Herbert (1970) „Zum Begriff der Negation in der Dialektik“, in: „Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft“, Frankfurt am Main

Marx, Karl (1969) „Resultate des unmittelbaren

Anmerkungen:

1 Unter legitimatorischem Marxismus verstehe ich jene Lehren, die bestimmte Formen von Herrschaft und Machtanspruch (Staatsgebilde, Parteien usw.) im Namen des Marxismus legitimierten und legitimieren.

2 Ich frage mich allerdings angesichts dieser Aussage, wieso Holloway unterm Strich bei Hirsch relativ schlecht wegkommen kann. Das verweist im Grunde auf den Umstand, daß Wert- und Kapitaltheorie bei Hirsch einen eher bescheidenen Stellenwert haben.

3 Holloway unterscheidet explizit nicht zwischen Entfremdung und Verdinglichung: „Es kann darum keine klare Unterscheidung zwischen Entfremdung und Verdinglichung getroffen werden.“ (45, Fußnote)

4 Siehe den Artikel „Wie es uns geht... Kommentar zu Anne und Marine Rambach - Les intellos précaires“ von Günter Hefler in grundrisse 5_2003.

5 Etwa Franz Schandl: „Kommunismus oder Klassenkampf?“ in „Streifzüge“ 3/2002, Wien

6 Michael Heinrich, „Die Wissenschaft vom Wert“ 2. erweiterte Auflage, Münster 1999

7 Ich habe die zentralen Argumente von Michael Heinrich systematisch im Artikel „Gilt das Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate?“ zusammengefaßt. Dieser Artikel findet sich in grundrisse 2_2002.

8 Ein Ausdruck von Marx, mit der er die angehäufte lebendige Arbeit, also das tote Kapital bezeichnet.

„...und der Staat ist kein Traum,
sondern bleibt wie mein Kissen, ein
mich gestaltender, die Fäden, die rissen
und Welt verwaltender Zustand, der
sich durch mich und mich bewegt ...“
Blumfeld

Ingo Stützle
Staatstheorien oder „BeckenrandschwimmerInnen der Welt vereinigt euch!“

Bürgerliche Geschichtsschreibung hat es an sich, Begriffe, die aus der modernen Verfasstheit der Gesellschaftsformation entspringen, in die Vergangenheit zu projizieren und somit gesellschaftliche Verhältnisse zu naturalisieren. In linken Auseinandersetzungen wurde dies bisher fast ausschließlich in Bezug auf Nation und Volk ausführlicher diskutiert. Für viele weitere Begriffe des politischen Alltags wurde diese Auseinandersetzung bisher kaum geführt. So für den Begriff der „Arbeit“ und des „Staates“.

„In dem ersten Stein, den der Wilde auf die Bestie wirft, die er verfolgt, in dem ersten Stock, den er ergreift, um die Frucht niederzuziehn, die er nicht mit den Händen fassen kann, sehn wir die Aneignung eines Artikels zum Zweck der Erwerbung eines andren und entdecken so - den Ursprung des Kapitals.“ Diese Bemerkung des englischen Ökonom Robert Torrens nimmt Marx zum Anlass, um, wie so oft, die moderne bürgerliche Theorie zu verhöhnen: „Aus jenem ersten Stock ist wahrscheinlich auch zu erklären, warum stock im Englischen synonym mit Kapital ist.“ (MEW Bd.23: 199, Fn 9) Für das bürgerliche Bewusstsein hat der Mensch immer schon in Formen des Kapitalverhältnisses gewirtschaftet, gearbeitet und auch der Staat ist eigentlich immer schon da - eine dem Menschen natürliche Existenzweise. Nicht ohne Grund wurde Platons Politeia, geschrieben 387 Jahre v.u.Z., mit Titel „Der Staat“ übersetzt. Betrachtet man das, was als „Staat“ bezeichnet wird, etwas genauer, so stellt man fest, dass es „für uns“ vielleicht ein Staat ist. Genaugenommen hat es aber mit all dem, was wir heute als bürgerlichen Staat kennen, nichts zu tun. Bei Marx findet sich im dritten Band des Kapitals die kluge und anregende Bemerkung, dass die Form der Ausbeutung, das Verhältnis der Eigentümer der Produktionsbedingungen zu den unmittelbaren Produzenten, die politische Form der Souveränitäts- und Abhängigkeitsverhältnisse, kurz die spezifische „Staats“form bestimmt (vgl. MEW Bd.25: 799f.)

Im Unterschied zu den mittelalterlichen Leibeigenen, die in einem persönlichen Abhängigkeitsverhältnis zu „ihrem“ Grundherrn standen, der dieses Verhältnis notfalls mittels eigener Gewalt durchsetzte, treten die modernen LohnarbeiterInnen den KapitalistInnen als formell freie und gleiche EigentümerInnen gegenüber. Die vereinzelten Einzelnen sind auf der einen Seite ökonomisch als PrivateigentümerInnen über das Geld und auf der anderen Seite politisch als StaatsbürgerIn mittels des Rechts Teil der Gesellschaft. Ökonomie und Politik stellen zwei relativ voneinander getrennte Sphären dar, ohne steuerndes oder herrschendes Subjekt. Dennoch sind beide „Sphären“ strukturell aufeinander verwiesen. Kein Kapitalismus ohne bürgerlichen Staat und kein bürgerlicher Staat ohne

Kapitalverhältnis. Aber weder das eine noch das andere sind vom Himmel gefallen, noch ein Ausgeburt einer intellektueller Leistung.

Frühbürgerliche Theorie: Machiavelli

Bürgerliche Staatstheorien reflektieren einen gewissen Durchsetzungsgrad des Kapitalverhältnisses und die damit verbundenen Verhältnisse, die die Gesellschaft als solches strukturieren. Der Kapitalismus fand u.a. seinen historischen Anfang in den italienische Stadtrepubliken, die mit ihrer Dominanz in der Region die feudalen Strukturen zersetzten. Wahrgenommen wurde dieser Prozeß als Zerfall und Krise der gesellschaftlichen Ordnung. Zu dieser Zeit formulierte Niccolo Machiavelli (1467-1527) ein „Handbuch“ für politische Herrschaft: „il principe“. Machiavelli ist deshalb so interessant, weil bei ihm davon gesprochen werden kann, dass Gesellschaft und Politik als voneinander relativ getrennten Sphären konzipiert sind. Die Politik tritt in Form der absoluten Macht des Staates, die sich nicht nur aus sich selbst begründet, sondern sich selbst zum Zweck hat, als Souveränität auf. Religiöse und mittelalterliche Weltvorstellungen werden aufgesprengt, keine Heilserwartungen strukturieren die Gesellschaftsordnung und es bedarf keines legitimatorischen Bezugs auf Gott mehr. Vielmehr versucht Machiavelli die politische Macht von Moral zu befreien. Die Welt wird als machtstrukturierte Immanenz verstanden. Da Machiavellis’ Schriften anwendungsorientierte Herrschaftspraxis vermitteln will, geht er davon aus, dass die Prinzipien immer den konkreten Umständen adäquat sein müssen. Fuchs und Löwe als emblematische Tiergestalten verbildlichen die Herrschaftspraxis von Gewalt und Zustimmung. Religion spielt hierbei für Machiavelli als Herrschaftsinstrument für die Legitimation des Souveräns eine zentrale Rolle. Eine theoretische Figur, die der Marxist Gramsci später wieder aufnehmen wird. Auch wenn der Fürst das besitzende Bürgertum gegen fremde Mächte und den Papst organisieren soll, gibt es noch kein imaginiertes, mit Naturrechten ausgestattetes Volk als Souverän.

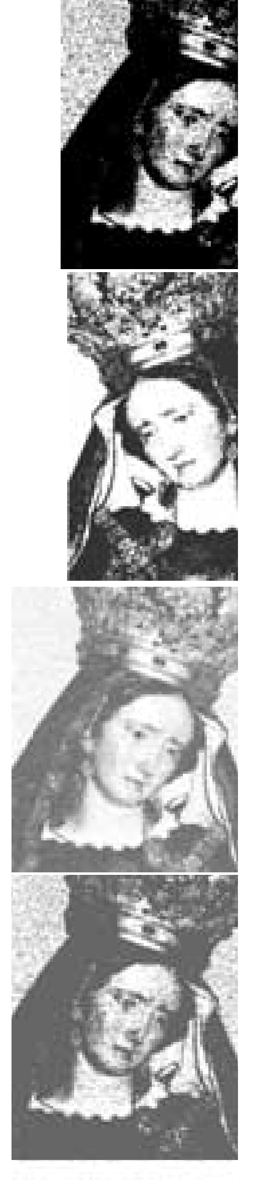
Vertragstheorien: Hobbes, Locke und seine Freunde

Den folgenden bürgerlichen Staatstheorien lag die Konstruktion von Gesellschaftsverträgen zugrunde, die wiederum auf erklärungsbedürftige Voraussetzungen verweisen: Das gleichwertige Individuum und das Individuum überhaupt. Es ist durchaus nicht selbstverständlich, dass sich die Menschen als Subjekte verstehen und obendrein als gleichberechtigte. Nicht nur in der Erkenntnistheorie und der Theologie, sondern auch in der Kunst wurde das Individuum entdeckt. Künstler begannen erstmals ihre Gemälde mit ihrem Namen zu signieren, die Möglichkeit der Erkenntnis wurde in das Bewusstsein isolierter Subjekte verlegt und aus traditionellen Normensystemen herausgelöst. Damit geht die theoretische Trennung von Körper und Geist einher, die erst wieder mit Merleau-Ponty und Foucault den Versuch der Aufhebung erfährt. Mit zunehmender Säkularisierung und Herausbildung des Kapitalismus - Handelskapital in Holland und Landwirtschaft in England - entstand ein neues Subjekt: Der (männliche) Besitzindividualist. Herausgelöst aus traditionellen Formen der Vergesellschaftung setzte eine „negative Vergesellschaftung“ ein, als Bezug auf eine allgemeine Gewalt (Geld und politisch transformierte Form: Staat). Gesellschaft kommt, wie Ralf Dahrendorf es einmal formulierte, erst hinterher als ärgerliches Faktum ins Spiel.

Der erste, der eine Form des Gesellschaftsvertrags formulierte, war Thomas Hobbes (1588-1679). Vor dem Hintergrund des englischen Bürgerkriegs und der Säkularisierung der Herrschaft stellten sich für ihn zwei Probleme: Erstens die Bedingung der Möglichkeit von Frieden, mit welchem, so Hobbes, erst Künste und Wirtschaften möglich seien. Zweitens die Notwendigkeit einer legitimen weltlichen Herrschaft, nachdem in England das aufstrebende Bürgertum zusammen mit dem Königtum den Adel, aber auch die Kirche entmachtet hatte.Die Grundfigur aller Gesellschaftstheorien ist ein imaginierter Naturzustand und ein Vertrag der vereinzelten Einzelnen untereinander (Gesellschaftsvertrag) oder mit der allgemeinen Gewalt (Herrschaftsvertrag). Bei Hobbes ist der Naturzustand konstruiert über die Gleichheit der Individuen im Selbsterhaltungstrieb als Konkurrenten. Ganz offensichtlich ist bei Hobbes der Bezug auf das besitzende Bürgertum. In diesem Zustand der Konkurrenz ist jeder Mensch dem andern ein Wolf. Ein Verweis darauf, dass Hobbes noch in feudalen Verhältnissen steckt, ist, dass nicht nur die ökonomische Konkurrenz, sondern auch die Ruhmsucht als Konfliktursache gewertet wird. Erst die Todesfurcht und das Bedürfnis nach einem angenehmeren Leben bringt die Menschen dazu, aus ihrem „Naturzustand“ herauszutreten und mit Verstand zu reflektieren. Durch Naturalisierung dieses Zustandes ist eine Kritik der Verhältnisse ausgeschlossen. Hobbes schließt daraus vielmehr die Notwendigkeit einer allgemeinen Gewalt: „Verträge ohne Schwert sind bloße Worte“, so Hobbes. Der Staat ist aber nicht Vertragspartner, vielmehr geben die Menschen alle ihre Rechte an ihn ab, der sich erst dadurch konstituiert. Vor dem Staat gibt es weder Recht, Eigentum, noch „gut“ und „böse“. Das einzige Recht ist

das über das eigene Leben und damit - und hier ist Hobbes beinahe wieder fortschrittlich - auch das Recht zur Feigheit im Krieg: Desertion. Der Staat ist als geschaffener „sterblicher Gott“ immer Mittel, nicht Selbstzweck und seine „Künstlichkeit“, seine vom Menschen geschaffene Natur offensichtlich. Ist es dem Staat nicht möglich, das Leben der BürgerInnen zu garantieren, haben diese das Recht auf Widerstand. Mit der Unterscheidung von öffentlicher (Staat) und privater (Eigentum) Sphäre, die sich bis heute hält, ist Hobbes im eigentlichen Sinn der erste Theoretiker der bürgerlichen Gesellschaft.

Auch John Locke (1632-1704) rekurriert auf einen Naturzustand. Allerdings vor einem anderen gesellschaftlichen Hintergrund. Das Bürgertum saß bereits fester im Sattel, kapitalistische Warenproduktion, vertiefte gesellschaftliche Arbeitsteilung und Lohnarbeit waren durchgesetzt[1]. Das Kapitalverhältnis und der „stumme Zwang der Verhältnisse“ (Marx) hatten persönliche Abhängigkeitsverhältnisse weitgehend abgelöst. Locke erkennt, dass die Ware Lohnarbeit zirkuliert. Deren Eigentümer sind aber nur Objekt der Handlung von Staat und Bourgeoisie. Prekär war immer noch die Form der weltlichen Herrschaft, weshalb für Locke Katholiken und Atheisten keine Toleranz verdienten. Diese stellten die politische Herrschaft in Frage. Der Naturzustand bei Locke ist in zwei Phasen unterteilt. In beiden haben die Menschen natürliche Rechte. Zum einen an sich als Person, zum anderen am Resultat ihrer Arbeit: Die Arbeit entreißt das Bearbeitete der Natur und überführt es in individuelles Privateigentum, wobei für Locke klar ist, dass das Resultat fremder Arbeit immer dem Bourgeois gehört. Der Mensch wird naturalisiert als immer schon arbeitender Privatbesitzer. Ebenso die soziale Ungleichheit. Die zweite Phase des Naturzustands ist durch das Geld als stillschweigende Übereinkunft geprägt, welche in der ersten noch nicht existiert. Erst mit ihm kann das Resultat der Arbeit die Zeit überdauern und ist somit die Bedingung der Möglichkeit unbegrenzter Akkumulation, die ohne Wertspeicher nicht möglich war. Im Geld sieht aber Locke auch ein Zerstörungspotential, ein Motiv, dass sich seit den Griechen hält. Das Privateigentum selbst ist zwieschlächtig. Zum einen ist es Grundlage von Freiheit und Gleichheit, auf der anderen Seite Ausgangspunkt der Konkurrenz, vermittelt über das Geld. Die gnadenlosen Konkurrenz lässt das Eigentum wiederum prekär werden. Hier kommt der Staat ins Spiel. Anders als bei Hobbes haben bei Locke die Menschen bereits vor dem Gesellschaftsvertrag Rechte, die sie dem Staat in beschränktem Maße übertragen: Der Staat soll im wesentlichen das Eigentum garantieren. Öffentliche Gewalt soll sich nur auf gemeinsames Wohl der Besitzindividualisten erstrecken und keine weiteren Aufgaben übernehmen. Hier wird besonders deutlich, dass die bürgerlichen Verhältnisse bereits gefestigter sind. Neben der Konkurrenz existiert bereits der Staat als Bedrohung willkürlicher und „übermäßiger“ Eingriffe in Eigentumsrechte. Deshalb ist Locke ein radikaler Kritiker der Monarchie, wenn auch kein Demokrat. Die Bourgeoisie soll die Staatsform selbst wählen können, ebenso wie sie das „Recht auf Revolution“ hat, wenn der Staat seinen Aufgaben nicht nachkommt. Erstmals wird eine Gewaltenteilung gedacht. Neben der Legislative, die die primäre Gewalt darstellt, soll es eine Judikative, aber keine Exekutive geben.



Mit Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) erreicht die Diskussion ein neues Reflexionsniveau und auch erstmals eine radikaldemokratische Wendung, die auch immer wieder in der Linken aufgenommen wurde. Aber auch er kommt nicht ohne imaginierten Naturzustand aus. Im Gegensatz zu Hobbes geht er von einer völlig friedlichen und einträchtigen Menschennatur aus. Trotzdem kommt Rousseau zu seinem berühmt gewordenen Befund: „Der Mensch wird frei geboren, und überall ist er in Ketten“. Mit dieser Ausgangsfeststellung verschiebt sich eine bis dato durchgehaltene Theoriegrammatik: Privateigentum ist aller Übel Anfang und gleichzeitig vom Menschen selbst in die Welt gesetzt. Damit wird Eigentum historisiert, in der gesellschaftlichen Ordnung verortet und der scheinbaren Natürlichkeit entzogen. Ebenso gesellschaftliche Ungleichheit. Ein verstärkter Legitimationsdruck der gesellschaftlichen Stellungen wird freigesetzt. Weder Eigentum noch Ungleichheit sind bei Rousseau einfach gegeben. Damit geht es ihm auch nicht mehr um einen Gesellschaftsvertrag schlechthin, sondern um einen gerechten. Es stellt sich für ihn die Frage, wie der Mensch unter der Bedingung von Knechtschaft als „frei“ vorgestellt werden kann. Deshalb ist Rousseau auch





einer der ersten, der das Spannungsfeld problematisiert, das für jede weitere Diskussion um Demokratie prägend sein wird: Der Widerspruch zwischen einem abstrakten Allgemeinwohl und den Einzelinteressen der Individuen und die damit verbundene Frage, wie Beherrschte und Herrschende zusammenfallen können. Aber um es noch einmal festzuhalten: Hier geht es nicht um den Menschen schlechthin. Partizipation und Demokratie sind noch kein Selbstzweck. Rousseau ist ein aufklärerischer Denker in einer historischen Situation, in der die Bourgeoisie an Selbstbewusstsein gewinnt und die ersten „organischen Intellektuellen" (Gramsci) herausbildet[2]. Rousseau ist Sprachrohr des Kleinbürgertums und seine Kritik gilt dem Luxus und politischen Struktur des „Ancien Regime". „Habenichtse" werden als politische Subjekte nicht ernst genommen. Da Gemeinwille und individueller Wille zusammenfallen müssen - was er unter Selbstgesetzgebung versteht - darf es keine Parteien geben, keinen Kollektivwillen und keine Repräsentanzverhältnisse. All diese Formen würden die Souveränität zersetzen. Ein Anspruch, der nur in einer Kleinstgemeinschaft zu verwirklichen sei. Diese schwebt Rousseau auch immer vor: Eine politische Gemeinschaft von Kleinstproduzenten und Eigentumsbesitzern[3], weshalb er den Staat immer auch als politisches Subjekt, als souveräne Einheit versteht. Die Einheit von Einzelinteressen und Allgemeinwohl denkt Rousseau, indem er einen immer schon tugendhaften Menschen voraussetzt[4]. Obwohl bei Rousseau die Allgemeinheit nicht über alles greift, gibt es kein Kriterium, wo diese zu enden hat. Denn wer bestimmt, was Allgemeinwohl ist und welche Konsequenzen für die zu ziehen sind, die nicht „identisch" sind? Für Atheisten wusste Rousseau bereits eine Antwort: die Todesstrafe. Mit Rousseau verändert sich auch der Revolutionsbegriff: Während bei Locke noch Rechte durch eine Revolution erhalten werden sollen, ist hier die Konnotation eindeutig darauf gelegt, etwas Neues zu schaffen. Im Anschluss an Rousseaus normativer Grundlage verselbstständigte sich unter Robbespiere in der französischen Revolution die Exekutive der Wohlfahrtsausschüsse. Die Vorstellung der Jacobiner einer guten Ordnung und Robbespieres Tugenddiskurs setzte den bekannten Terror gegen alles Nicht-Identische frei. Nicht ganz zu unrecht hieß die Guillotine die „Sichel der Gleichheit".

Ein Grund, warum selbst begeisterte Anhänger der französischen Revolution wie Hegel das Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem neu denken mussten. Dreh- und Angelpunkt ist bei G. W. F. Hegel (1770-1831) der Begriff der Freiheit. Das bedeutet, dass das Besondere im Allgemeinen nicht verloren, sondern sich wiederfinden wird. Frühbürgerliches Denken unterschied nicht explizit zwischen Staat und Gesellschaft, auch wenn einige Anzeichen herauszulesen waren (z.B. bei Machiavelli). Vertragstheorien stellen vor Hegels theoretischer Matrix eine „Willensillusion" dar. Bei Hegel wird - nicht zuletzt aufgrund seiner Kenntnis der Theorie der politischen Ökonomie - der Staat klar als vermittelndes Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft eingeführt, als Sphäre der gegenseitigen Anerkennung der konkurrierenden Individuen. Gleichzeitig wird diese abstrakte Form gesellschaftlicher Allgemeinheit als Herrschaft des Weltgeistes verklärt. An diesem Punkt wird Marx mit seiner Kritik ansetzen.

Vernunftstaat und Klassenstaat - Staat als Subjekt oder Instrument: sozialistische Staatstheorien

Der Hegelianismus als staatstragende Philosophie war intellektueller Zeitgeist Preußens. Aber allein dass Friedrich Wilhelm IV. von Preußen den Hegel-Gegner Schelling nach Berlin auf den Philosophie-Lehrstuhl rief, um die vermeintlichen Schäden, die Hegels Philosophie verursacht hatte, wieder gut zu machen, zeigt, dass diese nicht im preußischen Staat aufgeht. Gleichzeitig war sie Grundlage des sogenannten Linkshegelianismus und auch Ausgangspunkt Marx' intellektueller Entwicklung. Karl Marx (1818-1883) sah in der offiziellen Auslegung Hegels, der bis zu seinem Tod auf die französische Revolution mit Sekt anstieß, nur eine Apologie des Bestehenden. Die Wirklichkeit wurde mit der Vernunft versöhnt. Dem hielten die Junghegelianer entgegen, dass die Existenz sowohl des Staates als auch der gesellschaftlichen Verhältnisse sich nicht mit der Vernunft decke. Vielmehr sei die Verwirklichung der Philosophie, also der Vernunft, die politische Aufgabe. Hier liegt die Grundlage des frühen Marxschen Denkens. Der Modus war die Kritik: Religionskritik, Kritik der

Politik und des Staates. „Es ist die Kritik, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee misst.“ (MEW Bd.40: 327) Die Theoriematrix von Marx war der Widerspruch zwischen Wesen und Existenz, Idee und Wirklichkeit. Die Kritik sollte dazu dienen, den Wesensbegriffen einen realen Inhalt zu geben. In seinen frühen Jahren teilte er die an Hegel anknüpfende Vorstellung eines über den Klassen stehenden, nur dem Allgemeininteresse verpflichteten Vernunftstaats, in dem sich das Wesen des Menschen, die Freiheit, verwirklichen soll. Ganz euphorisch spricht er von der Demokratie als „das aufgelöste Rätsel aller Verfassungen“ (MEW Bd.1: 231). Die Entdeckung der Objektivität der gesellschaftlichen Verhältnisse brachten Marx dazu, sich mit Ökonomie zu beschäftigen (Debatte um die Landesstände über das Holzdiebstahlgesetz). Damit setzte Marx’ erste große theoretische Krise ein. Die Ideen mussten an der Wirklichkeit scheitern. Als Feuerbacherianer, als welcher Marx sich nach dieser Krise verstand, sollte der Staat jetzt nicht einfach die Verwirklichung der menschlichen Freiheit herbeiführen, sondern die Verwirklichung des menschlichen Wesens. Marx’ Anthropologie (vor den Thesen über Feuerbach) ging davon aus, dass über die Reform des Bewusstseins das wirklich Vernünftige hervorgebracht werden könnte. Später formuliert Marx es allgemeiner: Es müsse darum gehen, den Menschen von der Entfremdung zu befreien.

Für eine heutige Staatskritik ist außer dem Gestus der radikalen Kritik der bestehenden Verhältnisse nicht weiter daran anschließbar - am ehesten noch in tagespolitischen Auseinandersetzungen, wobei auch hier nicht unmittelbar. Auch darf nicht der Fehler gemacht werden, für konkrete Situationen gefällte Urteile, die Marx meist selbst revidierte, zu allgemein gültigen theoretischen Sätzen zu erheben. So reduzieren Marx und Engels im Manifest der kommunistischen Partei die „moderne Staatsgewalt“ auf einen „Ausschuss, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisklasse verwaltet“ (MEW Bd.4: 464), wobei sich darüber streiten ließe, in wie weit der Begriff des „Ausschlusses“ wörtlich zu verstehen ist oder vielmehr eine metaphorische Anspielung auf die Wohlfahrtsausschüsse in Frankreich ist.

In der Auseinandersetzung um den Staatsstreich vom Dezember 1851 in Frankreich zeigt sich eine Differenzierung des Bildes. Hier geht Marx in der Analyse der konkreten Verhältnisse von einem Gleichgewicht sozialer Kräfte aus. Die Bourgeoisie verzichte, um ihre soziale Macht zu erhalten, auf die politische Macht. Dadurch verselbständige sich die Exekutive unter Louis Bonaparte als Diktator. Eine Analyse, die die KPO als Folie für die Analyse des Faschismus heranzog. Bei der Analyse der Pariser Kommune (März bis Mai 1871) hebt er den historischen Verdienst hervor, die politische Form der Klassenherrschaft zerschlagen zu haben. Hier taucht auch der Begriff der „Diktatur des Proletariats“ auf, der in der Geschichte des Marxismus als formelhafte Phrase tiefere theoretische Reflexion ersetzt. Marx macht in seiner Auseinandersetzung die Unmittelbarkeit der Räte stark, die „endlich entdeckte politische Form, unter der die ökonomische Befreiung der Arbeit sich vollziehen konnte“ (MEW Bd.17: 342). Dies macht deutlich, dass Marx eine einfache Übernahme des Staatsapparats ausschloss.

Im Kapital finden sich nur sporadisch Äußerungen zum Staat, so im achten Kapitel zur englischen Fabrikgesetzgebung zur gesetzlichen Verkürzung des Arbeitstages - „erste bewusste und planmäßige Rückwirkung der Gesellschaft auf die naturwüchsige Gestalt ihres Produktionsprozesses“ (MEW Bd.23: 504) - oder im 24. Kapitel zur Rolle staatlicher Zwangsgewalt bei der ursprünglichen Akkumulation. Im dritten Band äußert sich Marx zu Staatspapieren und darüber, aus welchem gesellschaftlichen Verhältnis die spezifisch politische Gestalt entspringt (vgl. MEW Bd.25: 799f.). In den „Grundrissen“ finden sich längere Passagen zur Rolle des Staates bei der Entwicklung der Infrastruktur eines Landes (vgl. MEW Bd.42: 437ff.). Zu einer zusammenhängenden Analyse des bürgerlichen Staates kam es nicht mehr. Daran führen auch keine eklektizistischen Zitatensammlungen vorbei, die der Linken immer wieder Selbstvergewisserung stiften mussten.

Friedrich Engels (1820-1895), Marx’ langjähriger Freund, verfasste gegen seinen eigenen Willen den Anti-Dühring, der später zu einer Art „marxistischen Bibel“ wurde. In dieser Schrift und in „Zum Ursprung der Familie“, die er nach Marx Tod schrieb, äußert er sich expliziter zum Staat als Marx. Hier sind auch die verkürzten Vorstellung von Staat und Sozialismus im allgemeinen „der“ ArbeiterInnenbewegung und später von Lenin angelegt. Nach Engels hat der Staat die Funktion, die Klassengegensätze im Zaum zu halten. Er sei Instrument der mächtigsten, ökonomisch herrschenden Klasse, die mittelst ihm auch politisch herrschende Klasse wird und so neue Mittel erwirbt zur Niederhaltung und Ausbeutung der unterdrückten Klasse. „So war der antike Staat vor allem Staat der Sklavenbesitzer zur Niederhaltung der Sklaven, wie der Feudalstaat Organ des Adels zur Niederhaltung der leibeignen und hörigen Bauern und der moderne Repräsentativstaat Werkzeug der Ausbeutung der Lohnarbeit durch das Kapital“ (MEW Bd.21: 166f.) ist. Damit geht die Spezifik des bürgerlichen Staates als „sub-

jektlose Gewalt“ (Gerstenberger) verloren. Gleichzeitig müsse der Staat die allgemeinen äußeren Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise aufrechterhalten, gegen alle Klassen als „ideeller Gesamtkapitalist“. Der Staat wird mit weiterer Vergesellschaftung von Produktivkräften und Staatseigentum zum realen Gesamtkapitalist: Ein Stichwort, das Lenin wieder aufnimmt. Bei Engels ist der Hauptwiderspruch der von gesellschaftlicher Produktion und privater Aneignung auf der Grundlage der juristischen Eigentumsverhältnisse, was sich in der marxistischen Tradition ab der Zweiten Internationalen durchhalten wird. „Das Proletariat ergreift die Staatsgewalt und verwandelt die Produktionsmittel zunächst in Staatseigentum.“ (MEW Bd.20: 261) Mit dem Ende der Klassen gibt es auch keinen Staat mehr. „Das Eingreifen einer Staatsgewalt in gesellschaftliche Verhältnisse wird auf einem Gebiete nach dem andern überflüssig und schläft dann von selbst ein. An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen“. (MEW Bd.20: 262) Ausgeblendet wird die Frage nach der Organisationsform und damit das Problem, dass aus der Verwaltung selbst Herrschaft entspringen kann. Dies zeigte später Max Weber.

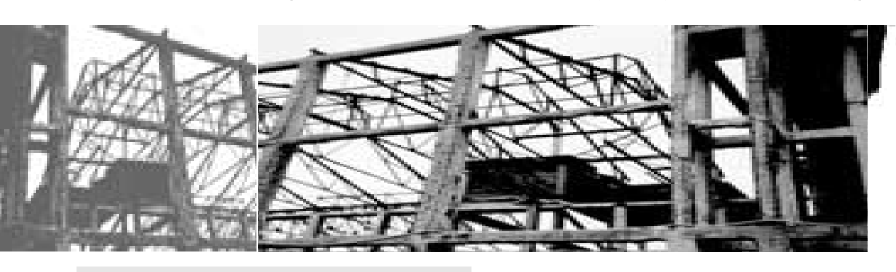
Sozialdemokratischer Vernunftstaat, das Rad der Geschichte und Klassenkampf

Auf Ferdinand Lassalle (1825-1864), den Begründer der Deutschen Sozialdemokratie, geht die Staatszentriertheit und der Umverteilungsdiskurs zurück, den schon Marx in der Kritik des Gothaer Programms kritisierte. Im sich noch nicht vollständig durchgesetzten Kapitalismus wird Kritik an demselben, so auch bei Lassalle, aus vorkapitalistischen Vorstellung gespeist: Angegriffen werden persönliche Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse, ständische Schranken und unrechtmäßige Bereicherung[5]. Dem Staat schreibt Lassalle eine sittliche Natur, die „sittliche Idee des Arbeiterstandes“ zu, dessen Funktion es sei, zur Freiheit zu erziehen. Staatsmacht wird so zum Metasubjekt des gesellschaftlichen Prozesses. Das parlamentarische Wahlrecht bezeichnet er als soziales und als Grundprinzip des demokratischen Kampfes.Für Eduard Bernstein (1850-1932) war eine Abkehr von der Verelendungs- und Zusammenbruchstheorie von August Bebel (1840-1913) und Karl Kautsky (1854-1938) notwendig. Es dürfe nicht darum gehen, auf den großen „Kladderadatsch“ (Bebel) zu warten oder in einen „revolutionärer Attentismus“ (Groh), wie Kautsky mit seinem ökonomistischen Determinismus, zu verharren. Vielmehr müsse eine evolutionäre Gesellschaftsumwälzung stattfinden. Diese sei gerade aufgrund der Stärke der ArbeiterInnenklasse möglich. Im Mittelpunkt steht die immer weitergehende Demokratisierung und Teilhabe an der Gesellschaft. Dies sei über eine plurale demokratische Gegenmacht qua Stimmzettel und Selbstverwaltung zu erreichen. Die von Marx vorgelegte Demokratiekritik, die Freiheit und Gleichheit gerade als Formprinzip des Kapitalismus dechiffriert, wird für Bernstein Medium und Mittel der Emanzipation.

Rosa Luxemburg (1870-1919) dagegen formulierte eine Theorie des Klassenkampfs. Nicht durch Wahlen, sondern durch die „Ausweitung und Radikalisierung der Massenkämpfe soll die etatistische Integration der Arbeiterbewegung noch einmal aufgebrochen werden und ein systemtranszendierender, kollektiver Lernprozess initiiert werden.“ (Heidt 1998: 405) Gerade durch die Fokussierung auf die politische Form (Staat) sei eine organisatorische und kämpferische Trennung in Partei und Gewerkschaft erfolgt. Das Parlament sei auch durch die Verallgemeinerung von politischen Beteilungsrechten kein Medium der Gesellschaftsveränderung, vielmehr Tribüne für klassenbewusste Aufklärung der Massen. Im Mittelpunkt müsse - im Gegensatz zu Lenins Vorstellungen - die proletarische Autonomie der Bewegung und die Notwendigkeit der Überwindung von Staatlichkeit in der neuen Gesellschaft stehen. Luxemburg betont hierbei immer den postpolitischen Charakter sozialer Emanzipation.

Imperialismus, Staatsmonopolistischer Kapitalismus und Revisionismus

Obwohl auch W. I. Lenin (1870-1924) in der bürgerlichen Demokratie nichts anderes als einen Betrugscharakter zu erkennen glaubt, kommt er aufgrund seiner Analyse des konkreten Kapitalismus zu anderen Einschätzungen in bezug auf den Staat: nämlich Imperialismus. Die These ist, dass Marx nur den Kapitalismus der Manufakturperiode und den Konkurrenzkapitalismus analysiert hätte und erst Lenin den „gegenwärtigen“ Monopolkapitalismus als das höchste und letzte Stadium des Kapitalismus. Über die Herausbildung von Monopolen verwandele sich die freie Konkurrenz in eine



monopolistische Konkurrenz. Diese These war innerhalb der Sozialdemokratie weitverbreitet und auch Lenin bezog sich in seinen Ausführungen wesentlich auf Rudolf Hilferdings' (1877-1941) These des Monopolkapitals - wobei dieser von einem geradezu automatischen Hinübergleiten zum Sozialismus ausging. Lenin dagegen teilte zwar die Aussagen zu den strukturellen neuen Qualitäten und damit neuen Voraussetzungen für einen Übergang zum Sozialismus, hielt aber an einem gewaltsamen und revolutionären Umsturz fest. In dieser Phase des monopolistischen Kapitalismus ist die Warenproduktion, „obwohl sie nach wie vor ‚herrscht' und als Grundlage der gesamten Wirtschaft gilt, in Wirklichkeit bereits untergraben". (LAW Bd.2: 666) An die Stelle des Wertgesetzes treten unmittelbare Herrschaftsverhältnisse und die damit verbundene Gewalt (ebd: 667) als Vermittlung der Reproduktion. Damit verschmelze politische und ökonomische Macht in einer spezifischen Weise, die ein neues Verhältnis von Politik und Ökonomie bedeute und eine Steuerungs- und Planungsmöglichkeit freisetze, die es zu erobern gilt. Nicht ohne Grund sah Lenin in der Deutschen Post der damaligen Zeit ein Vorbild für die sozialistische Wirtschaft. Dieser Neutralitätsgedanke der technischen Organisation der Produktion spiegelt sich in der Vorstellung zum Staat wider. Im Anschluss an Engels Ausführungen ist für Lenin in „Staat und Revolution" (1916) der Staat Werkzeug und Organ der Klassenherrschaft, unabhängig von seiner politischen Form.

Der ambivalente Charakter der Leninschen Theorie resultiert daraus, dass die Texte sich meist auf konkrete und strategische Handelungskontexte bezogen, die im Marxismus-Leninismus dagegen zu allgemeingültigen Formeln wurden. In aller erster Linie war Lenin Revolutionstheoretiker. Erst mit der Notwendigkeit aus der Praxis heraus machte sich Lenin Gedanken zum Verhältnis von Staat und Revolution. Während er vor der Oktoberrevolution durchaus von der Zerschlagung des Staates sprach, was er selbstkritisch als anarchistische Entgleisung bezeichnete, rückte mit den praktischen Erfordernissen der instrumentelle Charakter in den Vordergrund: „Die Sozialisten treten für die Ausnutzung des modernen Staates und seiner Institutionen im Kampf für die Befreiung der Arbeiterklasse ein sowie für die Notwendigkeit, den Staat als die eigentümliche Form des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus auszunutzen. Eine solche Übergangsform, ebenfalls ein Staat, ist die Diktatur des Proletariats." (LW Bd.23: 165f.)

Die Debatten in der Weimarer Republik waren - nicht zuletzt auf Grund des Drucks, den die Oktoberrevolution ausübte - geprägt von Kontroverse um die parlamentarische Demokratie und deren Integrationsleistung. Diese Debatten wurden nicht nur innerhalb der radikalen Linken geführt, sondern auch in sozialdemokratischen und linksliberalen Kreisen, die besonders nach der Zerschlagung der ArbeiterInnenklasse im Nationalsozialismus zu Anfang der Bundesrepublik eine wesentliche Rolle spielte, da eine radikale Kritik des Parlamentarismus nicht mehr sozial verankert werden konnte. Stattdessen wurde die Hoffnung auf eine politische und soziale Transformation der Gesellschaft auf der Grundlage des Grundgesetzes gesetzt. So bei Wolfgang Abendroth (1906-1985), der einige Überlegungen von Hermann Heller (1891-1933) aufnahm. Der demokratische Verfassungsstaats wird hier verstanden als Wirkungseinheit der Konfliktaustragung und -veränderung, als Einheit durch Repräsentanz der Interessensgegensätze. Das Verständnis eines „sozialistischen Rechtsstaates" sollte eine gerechte Ordnung der Wirtschaft und die Einschränkung des Privateigentums garantieren. Kapitalismus und Demokratie seien nicht vereinbar. Auch hier fand eine Reduzierung des Privatcharakters der kapitalistischen Produktionsweise auf die juristischen Eigentumsverhältnisse statt. „Die von der modernen Gesellschaft hervorgebrachten demokratischen Verkehrsformen werden in Widerspruch gesetzt zu der ihnen vorausgehenden, der konstituierenden ökonomischen Basisstruktur. In der Verkennung des inneren Zusammenhangs von politischer Freiheit und ökonomischer Zwangsgesetzlichkeit entsteht die illusionäre Hoffnung, durch die Ausweitung der demokratischen Diskursformen und Kontrollmöglichkeiten den Selbstlauf des marktwirtschaftlichen Prozesses durchbrechen zu können." (Heidt 1998: 414)

Die Theorie des Staatsmonopolistischen Kapitalismus (StaMoKap) schloss nach dem Zweiten Weltkrieg an Lenin an. Allerdings wurde der Begriff erst auf einem Treffen der KPs 1960 in der UdSSR offiziell eingeführt und nach und nach Allgemeingut des Marxismus-Leninismus jeglicher Couleur. Auch in der Bundesrepublik war es ein breites Spektrum,





das sich affirmativ, wenn auch unterschiedlich auf diesen Ansatz bezog. Von der DKP und ihren SympathisantInnen, über die Jungsozialisten bei der SPD bis hin zur akademischen Linken wie Jörg Huffschmid, Stichwortgeber in der Re-Regulierungsdebatte und Mitbegründer von ATTAC Deutschland (vgl. Huffschmid 1995). Selbst der Antonio Negri der siebziger Jahre kann in gewisser Weise hier hinzugezählt werden, wobei als Schlussfolgerung nicht die Eroberung des Staates, sondern mit dem Angriff auf das Herz des Staates zugleich das Gravitationsfeld der ganzen Gesellschaftsverhältnisse getroffen werden sollte. Nach dem Niedergang der westlichen KPs und dem Kollaps des realexistierenden Sozialismus sind weitere intensive Auseinandersetzungen ausgeblieben. Wenn auch heute immer noch implizit Vorstellungen des StaMoKap bei politischen Gruppen vorherrschen, ohne dass diese sie bewusst reflektieren. Nicht nur die unterschiedlichste Auslegung, sondern auch dass die Theorie immer wieder modifiziert wurde und werden musste, macht es schwierig, von einem kohärenten Paradigma zu sprechen. Um an Lenins' Konzeption der „Fäulnis" und des Niedergangs festhalten zu können, wurde von einer immer noch anhaltenden allgemeinen Krise ausgegangen. Kurz: Mit der zunehmenden Monopolisierung kann der Kapitalismus nur noch über politische Herrschaft aufrecht bzw. funktionsfähig gehalten werden. Damit tritt der Staat als „ökonomische Potenz" auf. Es geht aber nicht einfach nur um die subjektive Steuerungsfähigkeit des Staates, sondern um eine qualitativ neue Form der kapitalistischen Regulierung und letztendlich um ein qualitativ neues Verhältnis von Ökonomie und Politik. Diese schreiben wieder die strukturellen Ausgangsbedingungen für politische Strategien vor: Zum einen entstehen neue Bündnisformen, die sich allein in Opposition zu monopolistischen Kapitalien formieren (antimonopolistische Bündnisse), zum anderen ist in das neue Verhältnis von Ökonomie und Politik der Übergang zum Sozialismus bereits eingeschrieben, da der staatsmonopolitische Kapitalismus ungewollt und objektiv bereits die materielle Vorbereitung des Sozialismus leistet. Damit ist die Eroberung durch die Arbeiterklasse und seine Instrumentalisierung für deren langfristige sozialistische Ziele prinzipiell möglich. Mit der diskursiven Dominanz des Marxismus-Leninismus wurden aus einigen strategisch-taktischen Aussagen verschiedener Autoren ein kanonisiertes Dogmengebäude. Unklar bleibt das Spezifische des kapitalistischen Klassenstaates gegenüber anderen „Staaten" und damit die Begründung des Staates als einer Instanz neben und außerhalb der Gesellschaft. Des weiteren wird der bürgerlichen Wissenschaft die Trennung von Politik und Ökonomie, weil einfach vorausgesetzt reproduziert, die Vorstellungen vom Staat als Instrument und einer voluntaristischen Vorstellung staatlicher Macht Vorschub leistet, vorgeworfen.

Die Staatsableitungsdebatte

Die sogenannte Staatsableitungsdebatte begann Anfang der siebziger Jahre und ist Ausdruck sowohl des Beginns der ökonomischen Krise, als auch der sich transformierenden sozialen Bewegung nach dem Ende der Studentenrevolten. Nach dem Ende des ersten Weltkriegs setzte nicht nur in der BRD ein vermeintlich grenzenloses Wirtschaftswunder ein und die bürgerlichen Wirtschaftstheorie hatte „im keynesianischen Staat ihr Ei des Kolumbus entdeckt" (Kostede 1976: 151). Nach dem scheinbaren Ende der Klassengesellschaft war die Verblüffung über die repressiven Qualitäten des bundesdeutschen Rechtsstaats und die Grenzen der staatlichen Steuerungsfähigkeit im Zuge der Verschärfung der Krise groß. Die Verschärfung der sozialen Kämpfe und das Ende der StudentInnenbewegung verschoben das politische Terrain. Die parlamentarische Demokratie war in der Lage disziplinierend in die sozialen Widersprüche einzugreifen. Selbst den Demokratietheorien, die einen sukzessiven Übergang von der parlamentarischen Demokratie vorsahen (zum Beispiel Abendroth) waren mit der Notstandgesetzgebung und dem Ausbau der repressiven Herrschaftsinstrumente objektive Grenzen gesetzt[6]. „Wo die staatlich garantierten Grenzen gesellschaftlicher Konkurrenzen und Kämpfe nicht mehr zu erweitern waren, wo die Grenzen überschritten wurden und - auf dem Hintergrund erster gravierender ökonomischer Krisen - militante Klassenkämpfe antizipierbar wurden und ihrer Entfaltung vorzubeugen war, war die Staatsgewalt zum Einschreiten gezwungen. Der Tanz der Staatsgewalt regt bekanntlich die Geister an. Jedenfalls war es - entgegen allem Anschein - nicht gelehriges wissenschaftliches Interesse, das erneut die Frage nach jenem dubiosen Charakter des bürgerlichen Staates stellen ließ." (Kostede 1976: 153f.)

Vor diesem gesellschaftlichen Hintergrund und der Abwesenheit einer Marxschen Staatstheorie, an der kritisch hätte angeschlossen werden können, wurden viele Fragestellungen mit einem politischen Erkenntnisinteresse formuliert, die aber bald in sehr abstrakten akademischen Debatten versanden sollten. Die Trennung von Politik und Ökonomie (= Staat und Gesellschaft), die die Form einer offiziellen, subjektlosen staatlichen Herrschaft annimmt, sollte nicht einfach hingenommen, sondern selbst als erklärungswürdig erkannt werden. Eine Frage, die sich schon der sowjetische Rechtstheoretiker Paschukanis stellte. Auch die immer wiederkehrende Hoffnung innerhalb emanzipatorischer Bewe-

gungen in den Staat als regulierende neutrale Instanz und Garant des Allgemeinwohls sollte als objektive Bewusstseinsform des Kapitalismus begründet werden. Nicht zuletzt die Frage, wie das Verhältnis von Rechtsstaat/Sozialstaat und Klassenstaat zu fassen sei. Auch wenn kein „offizielles" Ende der Debatte zu verzeichnen ist und die sehr intensiven Auseinandersetzungen sich kaum auf einen Nenner bringen lassen, sind doch einige Ergebnisse der Debatte festzuhalten. Diese lassen sich allerdings auf einer sehr allgemeinen und abstrakten Ebene verorten. Damit sind sie aber nicht unwichtig, vielmehr beanspruchen sie aufgrund der Abstraktheit Allgemeingültigkeit für jeden Staat in einer kapitalistischen Gesellschaft: In einer Gesellschaft, in der die kapitalistische Produktionsweise herrscht, verhalten sich die Menschen als Warenbesitzer und damit als Privateigentümer zueinander. Frei von persönlichen Abhängigkeits- und Herrschaftsverhältnissen wird ihr Eigentum von einer dritten Instanz garantiert - dem Staat. Das betrifft sowohl die Reproduktion der Ware Arbeitskraft als auch die private Verfügungsgewalt über Produktionsmittel. In diesem Sinne sind die WarenbesitzerInnen als vereinzelte Einzelne vor der „subjektlosen Gewalt" frei und gleich. Klassenstaat ist dieser also nicht, weil er Instrument einer herrschenden Klasse ist, sondern gerade weil sich unter der Form der Neutralität die Ungleichheit rechtmäßig reproduziert.

Analog zu der Vergesellschaftung der privaten Warenbesitzer über den Markt in Bezug auf das Geld nehmen die isolierten StaatsbürgerInnen erst in Bezug auf den Staat eine Form von Gesellschaftlichkeit an. In diese ist das „Allgemeininteresse" „Freiheit und Gleichheit" eingeschrieben - als ideologische Form. Herrschaft hat sich somit verdoppelt: sie ist einerseits ökonomische und andererseits politische. In diesen Formen reproduziert sich das Kapitalverhältnis und mit ihm Herrschaft und Ausbeutung. Damit ist die Funktionsbestimmung des Staates, die kapitalistische Akkumulation aufrecht zu erhalten, zugleich notwenige Grundlage seiner eigenen Existenzgrundlage: ausreichende Steuereinnahmen, begrenzte Sozialausgaben und ein „stabiles" Geld. Erst in dieser Form entsteht so etwas wie ein allgemeines Interesse des Kapitals, steht es doch als Klasse jenseits des Aushandlungsprozesses der „bürgerlichen Öffentlichkeit" und dem Diskurs ums „Allgemeinwohl" in Konkurrenz zueinander. Dieses wird nicht nur gegen, sondern auch mit Zustimmung der ausgebeuteten Klasse durchgesetzt, weshalb Johannes Agnoli davon spricht, dass eine wesentliche Funktion des Staates die Herstellung des Konsenses der Subalternen zu ihrer Ausbeutung ist (Agnoli 1975).

Mit dieser Formbestimmung wurde gezeigt, dass jeder Staat in einer kapitalistischen Gesellschaft immer „Staat des Kapitals" (Agnoli) ist. Damit ist er aber kein Instrument einer herrschenden Klasse, sondern ein strukturelles Adäquanzverhältnis ist gemeint. Jeder naiven Variante des Reformismus wurde somit eine Absage erteilt. Staatliche Politik muss sich innerhalb eines in die gesellschaftliche Struktur eingeschriebenen „Handlungskorridors" vollziehen. Damit kann über die Form Staat überhaupt keine grundlegende Transformation gesellschaftlicher Verhältnisse vollzogen werden. Über den Spielraum staatlicher Politik ist damit jedoch noch nichts ausgesagt. Deshalb versuchen Staatstheoretiker wie Joachim Hirsch die grundlegenden Überlegungen mit Ansätzen von Gramsci und Poulantzas fortzuschreiben. Gleichzeitig entstanden aber auch Vorstellungen, zum Beispiel bei der Marxistische Gruppe (MG) und dem heutigen Organ „Gegenstandpunkt", dass diese Formbestimmung des Politischen bereits die Durchsetzung, also konkrete Handlungen der Agenten, beschreibe.

Die Krise des Marxismus und seine Renaissance

1977 rief der französische Marxist Althusser ganz erfreut die „Krise des Marxismus" aus. Erfreut deshalb, weil er in der Krise die Möglichkeit sah, dass die theoretischen Grundlagen neu reflektiert werden würden. Für die marxistische Staatstheorie war der nicht sich vollziehende Absterbungsprozess des Staates in den realsozialistischen Ländern ein Dorn im Auge, war doch noch immer der Staat ein zentrales Moment für die revolutionäre Strategiediskussion innerhalb der westlichen KPs. Inzwischen war es innerhalb linker Theoriebildung zu einer kritischen Wiederaneignung der Theorie des Leninisten Antonio Gramsci (1891-1937) gekommen. Neben der Kritik des Ökonomismus ging es Gramsci maßgeblich um die Frage, warum es im Gegensatz zu Russland nicht zu einem revolutionären Umsturz der Verhältnisse im westlichen Europa kam. Dies machte er an den „modernen" Strukturen der Gesellschaft fest, die kein zentrales Machtzentrum wie das zaristische Russland haben. Diesen Umstand versucht er mit der analytischen Kategorie



des „erweiterten“ bzw. „integralen“ Staates zu fassen. Den Staat begreift er somit als Einheit einer societá civile („Zivilgesellschaft“) und societá politica („politischen Gesellschaft“). Die Zivilgesellschaft, die nicht mit der neutralen Bedeutung, wie sie heute oft verwandt wird, verwechselt werden darf, wird als „Ensemble der gemeinhin ‚privat’ genannten Organismen“ (GH Bd.7: 1502) verstanden, als eine Sphäre, in der um Hegemonie gerungen wird. In der politischen Gesellschaft wird die direkte Herrschaft im klassischen Sinn durchgesetzt und „die Disziplin derjenigen Gruppen gewährleistet, die weder aktiv noch passiv ‚zustimmen’“ (ebd.). Der Staat ist somit „der gesamte Komplex praktischer und theoretischer Aktivitäten [...], womit die führende Klasse ihre Herrschaft nicht nur rechtfertigt und aufrechterhält, sondern es ihr auch gelingt, den aktiven Konsens der Regierten zu erlangen“ (ebd.: 1726). Diese aktive Zustimmung der Subalternen zu ihrer eigenen gesellschaftlichen Stellung vollzieht sich durch die Hegemonie als „das Umkämpfte und das Medium des Kampfes“ (W.F.Haug). Diese konkrete Modalität staatlicher Macht durchzieht alle gesellschaftlichen Organisationen, institutionalisierte Formen und kulturelle sowie ethische Praktiken. Bevor es also um die Eroberung der Staatsmacht in westlichen Gesellschaften gehen könne, so Gramsci, müsse es um den Kampf um und die Sicherung der Hegemonie in der Zivilgesellschaft gehen. Der „Bewegungskrieg“ müsse von einem „Stellungskrieg“ abgelöst werden. Aber auch Gramsci, Kind seiner Zeit, bleibt in leninistischen Vorstellungen verhaftet. Der Staat im engen Sinne wird weiterhin als neutrale Instanz begriffen, die, einmal über einen langatmigen Stellungskrieg erobert, einen „sittlichen Staat“ einer „regulierten Gesellschaft“ (GH Bd.4: 783) darstellt.

Im Anschluss an Gramsci spricht Lous Althusser (1918-1990) ca. vierzig Jahre später von ideologischen und repressiven Staatsapparaten und hebt damit die „Materialität“ der Ideologie bzw. Hegemonie in Apparaten hervor. Während der letztere fast ausschließlich auf Gewalt beruhe, funktionieren die ersteren vornehmlich über die herrschende Ideologie - Hegemonie. Der Staat sei die Bedingung der Möglichkeit, dass Teile der ideologischen Staatsapparate qua bürgerlich recht privat organisiert seien. Althusser stellt also die Trennung von „öffentlich“ und „privat“ als solcher in Frage und stellt selbst deren umkämpften Charakter heraus. In Bezug auf den Staat hebt Althusser die Differenz von Staatsapparat und Staatsmacht hervor. Dies ist vor dem Hintergrund der Enttäuschung über den realexistierenden Sozialismus zu sehen, in welchem der Staat, entgegen allem Vorhersagen, keine Anstände machte, abzusterben. Während also ersterer selbst unter dem Umstand, dass die Bourgeoisie die politische Herrschaft verloren habe, fortbestehen könne wie in der Sowjetunion, sei die Staatmacht, „Ziel des politischen Klassenkampfes“ (Althusser 1973: 125), wechselnden politischen Kräften „zugänglich“. Deshalb sei in revolutionärer Perspektive der Apparat zu „zerschlagen“.

Im Anschluss an Louis Althusser und den strukturalen Marxismus sind zwei theoretische Wege eingeschlagen worden. Diese sind mit zwei Theoretikern verbunden: Zum einen mit dem Marxisten Nicos Poulantzas, der erstmals versuchte, eine konsistente marxistische Staatstheorie zu formulieren, zum anderen mit Michel Foucault (1926-1984), der sich der Mikrophysik der Macht und Ökonomie der Macht zuwandte. Nicos Poulantzas (1936-1979) thematisiert den Staat als gesellschaftliches Verhältnis und holt ihn somit als „Instanz“ wieder zurück in die Gesellschaft. Ausgehend von einer Kritik an Althusser und Foucault kommt er zu seiner berühmten Bestimmung des Staates als „als ein sich selbstbegründendes Ganzes [...], wie auch [dem] ‚Kapital’, als ein Verhältnis, genauer als die materielle Verdichtung eines Kräfteverhältnisses zwischen Klassen und Klassenfraktionen, das sich im Staat immer in spezifischer Form ausdrückt.“ (Poulantzas 1978: 119). Die Unterscheidung von repressiven und ideologischen Staatsapparaten nimmt Althusser zurück, da diese rein deskriptiven Charakter haben. Poulantzas führt zwei Gründe an, warum das Kategorienpaar repressiv und ideologisch nicht greift: Zum einen lösen sich ökonomische Funktionen in diesen Apparaten auf und werden unsichtbar und damit auch die dahinterstehenden Klassen. Zum zweiten wird es kategorial unmöglich gemacht, dass Apparate sich verschieben und jeweils andere Funktionen übernehmen. Damit grenzt er sich von zwei, hier bereits aufgeführten, Auffassungen ab: Zum einen von der Vorstellung

des Staates als neutralem Instrument einer Klasse. Zum anderen von der Sicht auf den Staat als „vernünftigem Subjekt". Der ersten hält er die strukturelle Selektionsstrukturen entgegen, die in die Materialität des Staates eingeschrieben seien. Die Staatsform bevorzugt systematisch gesellschaftliche Gruppen gegenüber anderen. Diese Strukturen seien in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung der kapitalistischen Produktionsweise eingelassen. Gegenüber dem instrumentalistischen Kurzschluss unterscheidet er ähnlich wie Althusser Staatsapparate und Staatsmacht: die Staatsapparate können nicht auf die Staatsmacht reduziert werden, die im Kapitalismus die Bourgeoisie innehat. „Eine Veränderung der Staatsmacht allein transformiert die Materialität des Staatsapparates nicht." (ebd.: 121) Diesen Vorstellung kann Poulantzas also nur entgehen, weil er den Staat als eine soziale Beziehung begreift, der deshalb keine Macht hat und sie deshalb auch nicht ausüben kann. Vielmehr ist er durchzogen von gesellschaftlichen (bei ihm meist Klassen-)Kämpfen, die sich in ihn in einer transformierten Weise einschreiben. Dieser Gedanke ist auch Ansatzpunkt feministischer Staatstheorien, die diesen nicht als einen „Männerbund", sondern ebenfalls als eine gesellschaftliches Verhältnis auffassen - eine geschlechtsspezifische komplexe materielle Relation (Demirovic/Pühl 1997). Somit ist der Staat trotz seiner „relativen" Autonomie von den gesellschaftlichen Klassen als soziale Beziehung in die gesellschaftliche Verhältnisse „zurückgeholt". Deshalb gibt es auch keine Materialität des Staates jenseits von Klassenverhältnissen und deren asymmetrischen gesellschaftlichen Kräftekonstellation.

Michel Foucault (1926-1984) dagegen, dem Poulantzas vorwirft, dass er den Machtbegriff auf eine universelle, nicht weiter fundierte Technik reduziere, versucht, ausgehend von spezifischen Praktiken und diffusen Formen von Machtbeziehungen den Staat zu ergründen. Nicht im Staat oder gar im „Wesen" des Staates sei die Macht konzentriert, sondern diese sei in allen sozialen Beziehungen allgegenwärtig. Der Staat wird hier thematisiert als eine autonome Form der politischen Rationalität, die sich in politischen und Staatsprojekten manifestiert: zum Beispiel im Polizeistaat oder Sozialstaat. Die Regierungs- oder Staatskunst kann somit konkret als diskursive Praktik thematisiert und analysiert werden. Damit wird der Staat nicht als ein den Subjekten äußerliches, sondern als sie gerade konstituierendes Moment gefasst. „Insgesamt ging es Foucault in seiner Geschichte der Gouvernementalität um den Nachweis einer Ko-Formierung von modernen souveränen Staaten und modernem autonomen Subjekt." (Lemke 2000: 33) Die Regierung ist somit die „Gesamtheit der Institutionen und Praktiken, mittels deren man die Menschen lenkt, von der Verwaltung bis zur Erziehung [...] Gesamtheit von Prozeduren, Techniken, Methoden, welche die Lenkung der Menschen untereinander gewährleistet" (Foucault n. Lemke et.al.(2000): 7). Damit wird der Begriff der Regierung Bindeglied von strategischen Machtbeziehungen und Herrschaftszuständen.

Wie hältst Du es mit dem Staat?

Nachdem seit fast 20 Jahren kaum intensive Debatten um den Staat aus einer politisch-strategischen Absicht geführt wurden, werden mit der zunehmenden Formulierung von Forderungen und Strategiebestimmungen innerhalb der Linken Differenzen offensichtlich, die sich meist an der Debatte um „Reform" oder „Revolution" entzünden. Die den Positionen zu Grunde liegenden Differenzen lassen sich jedoch mit der Frage „Wie hältst Du es mit dem Staat?" offen legen. Während einige den Staat als Garanten eines „Allgemeinwohls" begreifen, an dessen Adresse die an die Vernunft appellierenden Forderungen gerichtet werden sollten, meinen die anderen, sich jenseits staatlicher Praktiken zu befinden und erkennen in konkreten staatlichen Aktivitäten ein immer bereits bestehendes Interesse des Kapitals.

Politische Beziehungen sind mehr als die Summe der ökonomischen Beziehungen und der Staat ist somit im umfassenden Sinn ein Gebilde, das komplexe soziale Verhältnisse ausdrückt. Das schließt Klassenverhältnisse, auf die Poulantzas seine Analyse beschränkt, ebenso ein wie Geschlechterverhältnisse. Damit der Staat aber nicht als ein form- und lebloses Gebilde konzeptualisiert wird, besteht Poulantzas darauf, dass der Staat auf die Klassen eine formierende und organisierende Wirkung hat. Der Staat besitzt eine eigene Materialität, in welche sich die Kräfteverhältnisse der Klassen einschreiben müssen. Die Form „Staat" ist aber bei Poulantzas trotz aller Betonung einer „asymmetrischen Form" nichts anderes als ein Kräfteverhältnis. Die Form „Staat", so wie sie die Staatsableitung versucht hat zu konzeptualisieren, ist theoretische Voraussetzung der konkreteren Bestimmung im Sinne Poulantzas. Wird diese Formbestimmung des Politischen nicht vorgenommen, läuft man Gefahr, diese allein in Kräfteverhältnisse aufzulösen. Für eine politische Strategie müsste klar geworden sein, dass Emanzipation nicht über den Staatapparat erreicht werden kann, da „Menschen nicht mittels Herrschaft und Zwang befreit werden können" (Hirsch) und dass gleichzeitig der Staat nicht einfach Herrschaftsinstrument einer herrschenden Klasse ist. Damit hat aber eine strategische Auslotung von politischen Handlungsmöglichkeiten erst begonnen.

E-mail: ingo.stuetzle@epost.de

Zitierte oder verwendete Literatur:

Agnoli, Johannes (1975): Der Staat des Kapitals. „Zivilgesellschaft“ oder bürgerliche Gesellschaft, in: derselbe (1995): Der Staat des Kapitals und weitere Schriften zur Kritik der Politik, Freiburg,

Althusser, Louis (1973): Ideologie und ideologische Staatsapparate, in: derselbe: Marxismus und Ideologie. Probleme der Marx-Interpretation, Westberlin, 111 - 172.

Butterwegge, Christoph (1977): Probleme marxistischer Staatsdiskussion, Köln

Demirovic, Alex / Pühl, Katharina (1997) : Identitätspolitik und die Transformation von Staatlichkeit : Geschlechterverhältnisse und Staat als komplexe materielle Relation, in: Kreisky, Eva / **Sauer, Birgit** (Hg.) (1997): Geschlechterverhältnisse im Kontext politischer Transformation, 38.Jg., SH 28 der PVS, Opladen, 220 - 240.

Demirovic, Alex (1987): Nicos Poulantzas. Eine kritische Auseinandersetzung, Berlin

Demirovic, Alex (1997): Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie, Münster

Esser, Josef (1975): Einführung in die materialistische Staatsanalyse, Frankfurt - New York

Gerstenberger, Heide (1990): Subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt, Münster

Gramsci, Antonio: „Gefängnishefte“, Hamburg/Berlin 1991ff. (9. Bd.), zit. GH

Huffschmid, Jörg (1995): Weder toter Hund noch schlafender Löwe. Die Theorie des Staatsmonopolistischen Kapitalismus, in: spw, Zeitschrift für sozialistische Politik und Wirtschaft, Heft 2/95

Heidt, Elisabeth (1998): Staatstheorien: Politische Herrschaft und bürgerliche Gesellschaft, in: Neumann, Franz (Hrsg.): Handbuch Politische Theorien 1, Opladen, 381 - 446.

Hirsch, Joachim/ Reichelt, Helmut / Schäfer, Gerd (Hrsg.) (1974): Marx, Karl/Engels, Friedrich: Staatstheorie; Materialien zur Rekonstruktion der marxistischen Staatstheorie, Frankfurt/M. - Berlin - Wien

Hirsch, Joachim (1995): Der nationale Wettbewerbsstaat. Staat, Demokratie und Politik im globalen Kapitalismus, Berlin - Amsterdam

Jessop, Bob (1995): Der Staat im marxistischen Denken der Nachkriegszeit, in: spw, Zeitschrift für sozialistische Politik und Wirtschaft, Heft 5/95

Kostede, Norbert (1976): Die neuere marxistische Diskussion über den bürgerlichen Staat. Einführung - Kritik - Resultate, in: Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 8/9, Frankfurt/M., 150 - 198.

Lemke, Thomas / Krasmann, Susanne / Bröckling, Ulrich (2000): Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung, in: dieselben (Hrsg.): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt/M., 7 - 40.

Lemke, Thomas (2000): Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein kritischer Überblick über die governmentality studies, in: Politische Vierteljahresschrift, 41.Jg., H.1, 31 - 47.

Müller, Jens Christian / Reinfeldt, Sebastian / Schwatz, Richard / Tuckfeld, Manon (1994): Der Staat in den Köpfen. Anschlüsse an Louis Althusser und Nicos Poulantzas, Mainz

Poulantzas, Nicos (1978): Staatstheorie - Politischer Überbau, Ideologie, Sozialistische Demokratie, Hamburg

Anmerkungen:

1 Für viele Theoretiker dieser Zeit ist anzumerken, dass sie neben dem hier referierten auch ausführlich zu anderen Themen arbeiteten, besonders der politischen Ökonomie. So: Locke, Montesquieu, etc. Rousseau schrieb sogar den Artikel “Politische Ökonomie“ in Diderots berühmter Enzyklopädie.

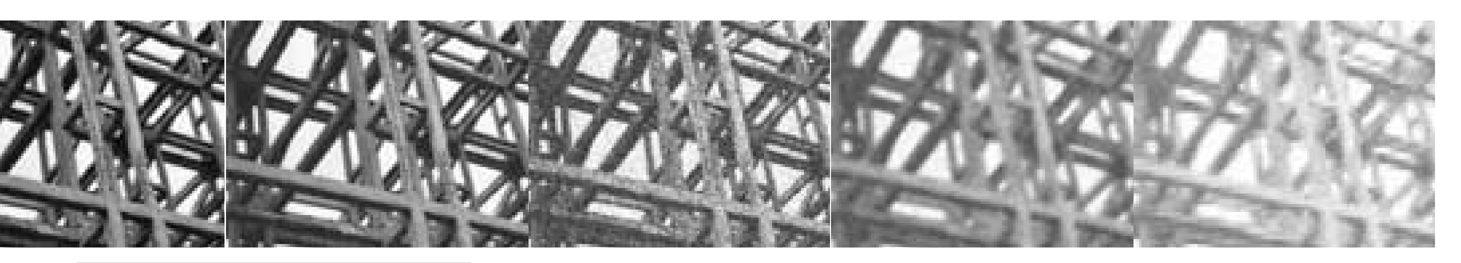
2 Von einer bourgeoisen Klasse kann hier aber ebenso wenig die Rede sein wie von einer bürgerlichen Öffentlichkeit. Beide sind Resultat der vollzogenen Revolution, nicht Voraussetzung (vgl. Gerstenberger 1990)

3 Eine Vorstellung, an die utopische Sozialisten wie zum Beispiel Proudhon, immer anknüpften.

4 Diese rein normative Grundlage findet heute im Kommunitarismus seine Fortsetzung.

5 Ähnlich ging es auch vielen anarchistischen KritikerInnen wie Bakunin, Kropotkin, Proudhon u.a., trotz ihres Gespürs für sich verselbstständigende autoritäre Organisationsformen.

6 Einen Überblick über links-sozialistische Demokratietheorien bis Ende der achtziger Jahre bietet Demirovic 1999



BUM - Büro für ungewöhnliche Maßnahmen[1] Unser kleines Jenseits ~ Das Wir und der Antirassismus, ein Beitrag zur antirassistischen Arbeitspraxis

Ein zentraler Ausgangspunkt jeder antirassistischen Arbeit ist das Wir. Und zwar in zweifacher Hinsicht. Einerseits ist das rassistische Wir letztlich jene Bastion, die es diskursiv anzukratzen und zu knacken gilt, andererseits ist auch das Wir, das sich gegen Rassismen richtet, als Nukleus des eigenen politischen Handelns unter die Lupe zu nehmen.

Das antirassistische Wir - basale Spaltungen

Es gibt im Antirassismus immer 2 Perspektiven, die zu kombinieren einer intensiven Auseinandersetzung bedarf. Auf der einen Seite steht die Perspektive derjenigen AktivistInnen, die Rassismen ausgesetzt sind, die empowerment- und Überlebensstrategien für sich selbst entwickeln müssen, weil sie systematisch diskriminiert und bedroht werden, die aber auch das Interesse an ihrer eigenen Gleichstellung in der Gesellschaft vertreten. Auf der anderen Seite steht die Perspektive jener AktivistInnen, die nicht rassistisch angegriffen oder schlechtergestellt werden, deren Unbehelligtbleiben[2] Einmischungen bis hin zu Konfliktinszenierungen notwendig macht, um Rassismen überhaupt sichtbar zu machen, die Rassismen aus einem ideologischen/gesellschaftspolitischen Interesse heraus bekämpfen. Wenn diese beiden Perspektiven unbenannt bleiben, werden wesentliche Unterschiede in den Ausgangslagen der antirassistischen Arbeit verdeckt. Eine Kooperation wird dadurch stark behindert. Wenn diese beiden Perspektiven zusammenfinden, in Diskussion treten, Kooperation probieren, entsteht noch kein Wir. Es entsteht zunächst einmal eine mehr oder weniger brüchige Allianz, die immer vom rassistischen Machtgefälle und von der Einholung durch die Normalität bedroht ist. Was die Kooperation noch schwieriger macht, ist der Umstand, dass die Diskussion rund um die Benennung der beiden Perspektiven noch weit davon entfernt ist, abgeschlossen zu sein. Zum Teil hat sie noch nicht mal angefangen.

Die Weisse Perspektive

Überhaupt dethematisiert ist die Perspektive der nicht rassistisch diskriminierten AktivistInnen, die im gesamten antirassistischen Diskurs hier in Österreich im Jahr 2003 zwar rapide abnehmend aber immer noch einen bedeutenden Teil der Definitionsmacht ausübt. Das Spektrum der nicht rassistisch diskriminierten Menschen, die sich u.a. als antirassistisch bezeichnen, reicht hier von kirchlichen, grünen, sozialdemokratischen bis hin zu linken Gruppen. Dieses Selbstverständnis leiten sie aus ihrer durchwegs außengerichteten Zielsetzung ab. Gegen Rassismus zu sein, bedeutet oft nichts anderes als das rassistisch-Sein der anderen zu kritisieren, ohne sich mit den selbst reproduzierten





Rassismen auseinanderzusetzen. Je deutlicher Rassismus entlang der Zielsetzung allein ins Außen projiziert wird, , desto eher reproduziert eine Organisation selbst rassistische Strukturen und desto schwächer werden Credibilität und Legitimität als Ausgangsbasis einer Organisation, die gegen Rassismen wirken will. Zur Erreichung antirassistischer Zielsetzungen ist es krass kontraproduktiv, von einem antirassistischen Sein auszugehen. Vielmehr ist es essentiell für nicht rassistisch diskriminierte Personen mit antirassistischem Anspruch, entsprechenden Deklarationen und Prinzipien, wenn sie sich in einer am Maßstab der rassistischen Asymmetrie gemessenen dominanten Position befinden, vom eigenen Rassistisch-Sein als unhintergehbar positionsbedingten Zustand auszugehen, und damit die Notwendigkeit anzuerkennen, parallel zur außengerichteten politischen Arbeit die eigenen Rassismen laufend aufzudecken und zu bearbeiten.

Durch die Nichtthematisierung der Dominanz und der damit einhergehenden Privilegien auch in den antirassistischen Aktivitäten selbst nimmt sich die entsprechende Perspektive aus dem sozialen Kontext heraus und bezieht eine gleichsam engelhafte Position des Gutseins und Besserwissens. Sie stellt sich selbst ins Jenseits, in ein fiktives gallisches Dorf der antirassistischen Zusammenhänge. In diesem Jenseits verschwimmt der signifikante Unterschied zwischen dem Versuch, nicht rassistisch zu sein und dem antirassistischen Wirken. Wer in der gesellschaftlich dominanten Position diesen Unterschied nicht beachtet, findet sich sehr schnell in der unreflektierten Position des antirassistisch-Seins wieder, einem kontrafaktischen Selbstverständnis. Sich von vornherein antirassistisch als Zustand zuzuschreiben, ist kontraproduktiv für das antirassistische Wirken, weil es dazu tendiert, das rassistisch-Sein, das Leben in rassistischen Strukturen und deren unweigerliche Reproduktion aus der dominanten Position heraus zu verleugnen.

Eine Strukturanalyse der meisten Organisationen, die sich als antirassistisch bezeichnen und wo in welcher Konstellation auch immer nicht rassistisch diskriminierte AktivistInnen beteiligt sind, würde viele Rassismen offenlegen. Wer handelt in welcher Funktion, als EntscheidungsträgerIn, BetreuerIn, AusführendeR, HandelndeR, ForscherIn, TextproduzentIn, SprecherIn, RepräsentantIn, Zielgruppe, „BetroffeneR“, Opfer, wie sieht die Ressourcenaufteilung innerhalb dieser Gruppe aus, wer kann was beisteuern, wer kann wieviel investieren? Wenn solche und ähnliche Fragen gestellt werden, kommt ans Licht, dass gerade in den finanzierten antirassistischen Projekten hierzulande noch nicht so viele rassistisch diskriminierte Personen arbeiten - schon gar nicht in leitenden Positionen. Aber auch in den unfinanzierten nicht gerade ethnisch organisierten Gruppen bilden die rassistisch diskriminierten Personen selten die Mehrheit. Bei Gruppen, die sich gegen Sexismus engagieren, würde es gleich ins Auge springen, wenn die Frauen in der Minderheit wären. Männer hätten in solchen Gruppen, wenn sie überhaupt akzeptiert werden, mal die Klappe zu halten und zuzuhören. Solche unausgesprochenen oder explizit gesetzten Normen sind in antirassistischen Zusammenhängen noch überhaupt nicht selbstverständlich. Im Gegenteil kommt es den meisten antirassistischen AktivistInnen nicht seltsam vor, wenn sie in Weiss-dominierten Räumen diskutieren und ausgehend von solchen Räumen ihre Aktionen planen. Dies hat im Wesentlichen 5 Ursachen:

Die 5 Rassismen in der Weissen antirassistischen Perspektive

An erster Stelle steht sicherlich der Umstand, dass Rassismus weithin und auch in selbstdefiniert antirassistischen Kreisen nicht begriffen wird. Bis Anfang der 90er Jahre wurde in Österreich noch nicht von Rassismus sondern von Fremdenfeindlichkeit gesprochen. Erst gegen Ende der 90er Jahre verbreitet sich das Wort Rassismus zur Bezeichnung hiesiger Realität. Der moralische Antirassismus der 90er Jahre sorgt allerdings dafür, dass Rassismus mit dem personifizierten Bösen Haider und dessen unerhörten Artikulationen gleichgesetzt wurde. Auf dem Weg vom Wort zum Begriff ist der Diskurs über Rassismus hierzulande also noch nicht so weit fortgeschritten. Daher ist es immer wieder wichtig zu betonen, dass Rassismen als Normalität zu betrachten sind. Rassismen verstecken sich im Bereich des Selbstverständlichen, des Unbegriffenen. Sie müssen erst ent-deckt werden, um bewusst behandelbar zu werden. Dieses Ent-decken ist der erste Schritt der antirassistischen Arbeit überhaupt. Was Kooperationen für rassistisch diskriminierte AktivistInnen oft so mühsam und uner-

giebig macht, ist der Umstand, dass sie dauernd auf Rassismen in den Kooperationszusammenhängen selbst aufmerksam machen müssen. Sie bekommen in den Gruppen aufgrund der strukturellen Konstellation tendenziell die Rolle von Jackie in the box, dem Clown auf der Feder, der auf ein bestimmtes Stichwort hin mit einem kleinen Knall aus seiner Schachtel springt. Auch in Gruppen mit höherem Reflexionsniveau bildet sich dieses Gefälle heraus zwischen den „AufdeckerInnen", die den sich einschleichenden Normalitäten mit einem „He Moment!" Einhalt gebieten und denjenigen, denen die Augen geöffnet werden, die in ihren Routinen und Denkschemata gestört und aufgefordert werden, neue Wege zu entwickeln. Darum ist es auch so wichtig, ein klares theoretisches Konzept von Rassismus (siehe dazu unten) zu haben. Ohne ein solches Konzept als Hilfsmittel zur Differenzierung wird Rassismus einfach zu einem überwältigenden allgegenwärtigen Gestank, dessen Quellen nicht zu orten und nicht zu behandeln sind. Rassismus ist nicht schon immer dagewesen, sondern ein historisches Phänomen, und daher sehr wohl Objekt der sozialen Behandelbarkeit.

Eine zweite Ursache ist die Ignoranz und das mangelnde Bemühen der Weissen AntirassistInnen, aktiv Kooperationen mit rassistisch Diskriminierten einzugehen, und zwar von Anbeginn eines Vorhabens oder Projektes an, und nicht erst, wenn die Grundentscheidungen schon getroffen sind. Das griechische Wort „archein" bedeutet nicht umsonst anfangen und herrschen. Wer eine Sache beginnt, tendiert sehr stark dazu, sie zu beherrschen. Daraus ergibt sich für den Weissen Antirassismus ein allgegenwärtiges Anfangsdilemma: Ohne Kooperation mit rassistisch Diskriminierten sollte auch die scheinbar genialste Idee mal in der Schublade bleiben. Gleich einer Männergruppe, welche sich mit den eigenen Sexismen auseinandersetzt, kann es natürlich auch Weisse Gruppen geben, die sich unter Ausschluss von rassistisch Diskriminierten mal mit den eigenen Rassismen auseinandersetzen. Solche Gruppen sind aber nicht nach außen aktionsfähig, sobald sie erkannt haben, dass sie egal mit welcher Aktion zunächst einmal nur das StellvertreterInnenunwesen reproduzieren würden.

Als dritte Ursache ist zu nennen, dass der moralische Antirassismus[3] der 90er Jahre alle unabhängig von ihrer Position entlang der rassistischen Asymmetrie gleichermaßen im innerhegemonialen Kampf gegen Haiders FPÖ dazu aufgerufen hat, gegen Rassismus aktiv zu werden. Aufbauend auf der sozialdemokratisch-gewerkschaftlich traditionellen Verwechslung von Anti-Rechtsradikalismus mit Antirassismus hat der moralische Antirassismus auch ein gutes Stück die Dominanz des Weissen Antirassismus und Weisses antirassistisches Handeln unter faktischem Ausschluss der rassistisch Diskriminierten befördert und legitimiert. Auch in den im weiteren Sinne linken genauso wie in den im engeren Sinne antirassistischen Zusammenhängen hat der in den 90er Jahren hegemoniale moralische Antirassismus seine Spuren hinterlassen. Die deklarierten Linken und AntirassistInnen tendieren dazu, Rassismus von sich zu weisen. Sie haben den Anspruch, dass die antirassistischen Organisationen und Netzwerke gleichsam eine Rassismus-freie Zone darstellen. Dieses moraltriefende Selbstverständnis wird hochgehalten, obwohl jeder empirische Blick auf die Realität und jede theoretische Betrachtung von Rassismus alle Beteiligten eigentlich mit der Nase darauf stoßen sollte, dass dieses Selbstverständnis schwer kontrafaktisch ist. Dieses wider die Realität nach dem Motto „Es darf nicht sein, was nicht sein soll" aufrechterhaltene antirassistische Selbstverständnis verdeckt sehr oft den Rassismus im unmittelbar eigenen Einflussbereich. Damit trägt das offen zur Schau getragene antirassistische Selbstverständnis unter den Vorzeichen des moralischen Antirassismus zur Reproduktion von Rassismen bei, ist also tendenziell rassistisch. Dieser Zirkel lässt sich eigentlich nur durchbrechen, indem - wie Di-Tutu Bukasa es formuliert - Rassismus rehabilitiert wird. Es ist von einer Selbstverständlichkeit des Rassismus auch im eigenen Einflussbereich auszugehen, weil dieser Einflussbereich nicht von gesamtgesellschaftlichen Strukturen abzukoppeln ist. Nur die Anerkennung der rassistischen Normalität kann Ausgangsbasis für einen realistischen Antirassismus sein.

Als vierte Ursache kann angeführt werden, dass Kooperationsentscheidungen sich stark an kurzfristiger Effektivität und Effizienz orientieren und daher tendenziell Personen als KooperationspartnerInnen gesucht werden, die den eigenen Handlungsraum möglichst vergrößern. Diskriminierung zeichnet sich aber gerade dadurch aus, dass Handlungsressourcen entzogen oder verwehrt sind. Gerade in der hierzulande wesentlichen (das hegemoniale Arrangement stützenden) Politikform der Intervention bzw. des Lobbying haben sich nur sehr wenige rassistisch diskriminierte Personen effektive Zugänge zu politischen EntscheidungsträgerInnen oder MedienvertreterInnen geschaffen. Indem solche Politikformen auch seitens antirassistischer Gruppen weiter betrieben werden, wird die Ungleichverteilung der Interventionsmöglichkeiten weiter bedient.

Als fünfte wesentliche Ursache versteckt sich hinter der Weissen Dominanz im Antirassismus hierzulande auch das strukturelle Moment, dass

Weisse Männer und (bereits wesentlich eingeschränkter) Frauen leichter Ressourcen für politische Arbeit mobilisieren können. Diese genderspezifische Differenz zeigt sich in den antirassistischen Gruppen dann wiederum an der stärkeren Beteiligung von rassistisch diskriminierten Männern im Vergleich zu rassistisch diskriminierten Frauen. Die ökonomischen Grundlagen des politischen Handelns sind entlang der Diskriminierungsachsen mehrfach ungleich verteilt. Auch Initiativen, die unter Beteiligung von rassistisch diskriminierten Personen anfangen, laufen Gefahr, dass gerade die rassistisch Diskriminierten als erste abspringen, weil ihnen die Teilnahme ökonomisch schwerer fällt. Umso bedenklicher ist der Umstand, dass es im Rahmen der bezahlten antirassistischen Projekte nicht selbstverständlich ist, dass vorzugsweise rassistisch diskriminierte Personen angestellt werden bzw. in die Entscheidungspositionen aufrücken.

Eine Schwarze Perspektive? [4]

Ein wesentliches Merkmal der rassistischen Asymmetrie ist der Umstand, dass rassistisch diskriminierte Gruppen der Fremddefinition unterworfen werden. Sie werden als Gruppen von hegemonialen Diskursen konstruiert und durch den Rassismus in eine gesellschaftliche Position gedrängt, die sie sich primär nicht selbst ausgesucht haben. Unter dieser Voraussetzung finden dann jene Selbstdefinitionsprozesse statt, die zu einer politischen Subjektivierung führen. Immer wieder maßen sich nicht rassistisch Diskriminierte an, in diesen Definitionsprozessen einen Beitrag zu leisten, womit sie prompt rassistische Fremddefinition reproduzieren.

Selbst in Zusammenhängen, die nur am Rande mit antirassistischen Diskursen konfrontiert sind, spricht sich langsam herum, dass Kategorien wie Opfer oder Betroffene einem sozialarbeiterischen HelferInnentum entstammen und daher abzulehnen sind. Solche Kategorien sind dann leichter aus den Diskursen zu verdrängen, wenn die Diskussionen rund um mögliche Selbstdefinitionen der rassistisch Diskriminierten bereits zu einem breit akzeptierten Ergebnis geführt haben. Derzeit wird am ehesten der Begriff MigrantInnen als politischer Sammelbegriff verwendet, wobei diese Lösung immer weniger tragfähig wird, je weiter sich die sich selbst definierenden Gruppen generationsmäßig von einem vergangenen Migrationsakt entfernen. Der Migrationsbegriff ist zweischneidig, insoferne er einerseits Assoziationen der Grenzenlosigkeit und der Überwindung des Nationalstaates weckt und anderseits auf das Nicht-von-hier-Sein verweist. Immer wieder werden von verschiedenen Gruppen daher andere Bezeichnungen verwendet wie z.B. politisch Schwarze oder TschuschInnen, Diaspora, sans papiers, auch der Begriff AusländerIn wird zur Selbstdefinition gebraucht. In Anlehnung an die Selbstbezeichnungen werden dann in der Szene mehr oder weniger politisch korrekte Sprachregelungen kreiert: Menschen mit Migrationshintergrund, mit afrikanischem oder lateinamerikanischem oder sonstigem Background. Oder es werden eher analytische Kategorien verwendet, wie z.B. rassistisch Diskriminierte, einerseits stets auf die Asymmetrie zu den nicht rassistisch Diskriminierten und auf das Faktum der Diskriminierung verweisen, die jedoch andererseits nicht den Selbstdefinitionsdiskussionen entstammen, sich nicht zur politischen Subjektivierung eignen - Frauen reden von sich auch nicht als sexistisch Diskriminierte - und insoferne stark Gefahr laufen, das Schema der rassistischen Fremddefinition zu reproduzieren. Die Einheitlichkeit der Selbstdefinition wird auch durch die spaltende Vielfalt der Rassismen behindert. Die Positionen der Personen, die (unterschiedlichen) Rassismen ausgesetzt sind, sind sehr unterschiedlich. Weitere Distanzen im sozialen Gefüge entstehen durch die anderen Diskriminierungsformen (insb. Sexismus), die Rassismus durchkreuzen. Das vergleichsweise späte Einsetzen der Migration nach Österreich in den 1960er Jahren und das Fehlen einer lingua franca im Gegensatz zu den westeuropäischen ehemaligen Kolonialmächten tun ihr Übriges dazu, dass der Diskussionsprozess rund um eine politische Selbstdefinition und entsprechende Identifikation mit gemeinsamen politischen Interessen nur langsam vorankommt.

Die politische Subjektivierung von rassistisch diskriminierten Gruppen inkludiert aufgrund der primär nicht selbst gewählten gesellschaftlichen Position das Paradox, dass diese Subjektivierung eigentlich darauf abzielt, sich selbst wieder aufzulösen. Die national/ethnisch bestimmte Identität soll durch die Subjektivierung der davon Ausgeschlossenen herausgefordert, werden, um letztlich beide Identitäten zu etwas Neuem verschmelzen zu lassen, das die alten Unterschiede nicht mehr kennt, das die Angelpunkte kollektiver Identität an sich grundlegend verändert. Am ehesten lässt sich eine Schwarze Perspektive an rassistischen Asymmetrien festmachen. Die politische Artikulation ist in wesentlich stärkerem Ausmaß von staatlicher Repression bedroht. Das rassistische Prinzip der Illegalisierung[5], des Nicht-hierher-Gehörens sorgt dafür, dass es nicht nur für rechtlich tatsächlich schlechtergestellte Menschen ohne EU-Bürgerschaft keine sicheren Rückzugsgebiete gibt. Die Propaganda z.B. über die nigerianische Drogenmafia trifft letzlich unabhängig vom Rechtsstatus alle, die in das gezeichnete Bild passen. Die rassistischen Bedrohungsszenarien erzeugen jene Momente, die extreme Gewaltanwendung von der

Abschiebung bis hin zur Tötung rechtfertigen und fördern. Die rassismusbedingte existenzbedrohende Gewaltbereitschaft sorgt wiederum dafür, dass Schwarze Politikformen sich in ihren Möglichkeiten ganz grundlegend z.B. von jenen von Frauen oder Behinderten unterscheiden. So kommen Besetzungen seitens antirassistischer Initiativen in Österreich sowieso nicht aber auch in westeuropäischen Staaten de facto nur in sehr geschützten Räumen vor, was Besetzungen zu einem symbolischen Akt anstatt zu einer Behinderung des Normalbetriebes werden lässt. Schwarze Politik ist stärker auf Empowerment und Selbstorganisation verwiesen, auf informelle Netzwerke und Klandestinität, um sich der rassistischen Gewaltbereitschaft zu entziehen.

Das Prinzip Antirassismus

Das Wirken gegen Rassismen erfordert ständige Auseinandersetzung sowohl innerhalb der eigenen Organisation als auch in der antirassistischen und linken Szene. Die Effektivität des Wirkens gegen Rassismen lässt sich dadurch steigern, dass permanent in 5 Bereichen gearbeitet wird:

1.) Normalität begreifen, das Selbstverständliche und damit Unbegriffene der diskursiven Bearbeitbarkeit zuführen. Informationen verarbeiten. Wissensobjekte schaffen.

2.) Asymmetrien im eigenen Einflussbereich benennen, Rassismen und die eigene Position in der rassistischen Asymmetrie offenlegen, auf Ausgleich hinwirken, im Bestehenden möglichst wenige Rassismen reproduzieren, equality targets implementieren.

3.) Alternative Modelle entwickeln, Inputs für übergreifende gesellschaftliche Auseinandersetzungen formulieren, Ideen beisteuern.

4.) Allianzenbildung, Motivationen und Interessen von anderen politischen AkteurInnen ausloten, an der Attraktivität und Verständlichkeit der eigenen Position arbeiten, in Kooperationen eintreten, an der Vorbereitung von Großveranstaltungen teilnehmen, Institutionen durch befreundete Drehpunktpersonen infiltrieren, Ressourcen zugänglich und verfügbar machen.

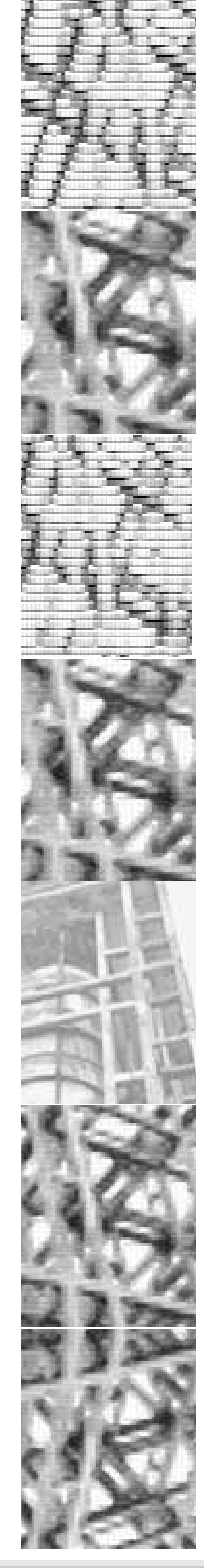
5.) Konfrontation, Konflikte positionieren bzw. inszenieren, lohnende Auseinandersetzungen mit hohem Verbreitungsgrad suchen, die eigenen Positionen schärfen und die eigenen Diskurse im Rahmen von weithin beobachteten Konfrontationen effektiv proliferieren.

Es würde den Rahmen des vorliegenden Artikels sprengen, alle diese Punkte auch nur ansatzweise zu diskutieren. Dort, wo wir auf bereits existente Texte verweisen können, werden wir daher in diesem Beitrag einfach auf die Behandlung der Punkte verzichten. Die übrigen Punkte wollen wir in Form von relativ willkürlichen Anrissen behandeln.[6]

Die Konzeption von Rassismus und antirassistischem Handeln

Ein theoretisches Konzept von Rassismus und den Möglichkeiten, dagegen zu wirken, braucht zunächst einen kurzen Hinweis auf ein epistemologisches Grundverständnis: Wir gehen von einem Erklärungsmodell für das Soziale aus, das unterscheidet zwischen historisch gewachsenen Strukturen, die von den Handlungen in der Vergangenheit herrühren, auf der einen Seite und Handlungen in der Gegenwart auf der anderen Seite, welche gleichsam aus den bestehenden Strukturen herauswachsen, weiterleben, diese Strukturen reproduzieren oder transformieren, wobei die Tendenz zur Transformation der Strukturen in Richtung historisch neuer gesellschaftlicher Verhältnisse mit den Widersprüchen wächst, die aus der Reproduktion bzw. Fortschreibung der Strukturen entstehen. Aus diesem Grundverständnis des Sozialen ergibt sich auch schon unser Verständnis der Behandelbarkeit der Realität: Es geht um die Einleitung von bewussten Transformationsprozessen, die in neue Strukturen münden, die in Zukunft das Handeln bestimmen.

Entlang der Dichotomie Struktur-Handlung manifestiert sich auch das soziale Phänomen Rassismus einerseits auf struktureller Seite und andererseits damit interagierend auf der Seite der gegenwärtigen Handlungen. Auf der strukturellen Seite lässt sich Rassismus als Macht-Ideologie-Komplex darstellen, der einerseits in einer historisch gewachsenen, gesellschaftlich systematischen Machtasymmetrie zwischen einer als fremd bzw. andersartig explizit definierten Gruppe und einer „normalen“ d.h. meist nur implizit über diese Abgrenzung zu den „anderen“ definierten hegemonialen Gruppe besteht und andererseits begleitet wird durch eine Ideologie bzw. durch Diskurse, welche die



Schlechterstellung, Unterdrückung, Ausbeutung, Beraubung, Bedrohung, Vertreibung, Verfolgung und Tötung von Gruppen legitimieren, denen aufgrund der behaupteten oder implizierten Ungleichheit (meist in Kombination mit einer behaupteten besonderen Gefährlichkeit) das Recht auf Selbstbestimmung, Erhaltung oder Schaffung von ökonomischen Lebensgrundlagen, auf körperliche Unversehrtheit bis hin zum Recht auf Leben abgesprochen wird.

Auf der Seite der gegenwärtigen Handlungen lässt sich festhalten: Rassismen werden von Angehörigen einer hegemonialen Gruppe dann reproduziert, wenn sie auf Basis einer gesellschaftlich systematischen Machtasymmetrie im Verhältnis zu einer rassistisch definierten Person oder Gruppe in einer Form handeln, welche die Machtasymmetrien bestärken oder verschärfen, indem sie z.B. Stereotypen wiederholen, bestimmte Rechtfertigungsideologeme verbreiten, die hegemoniale Gruppe in ihrer privilegierten Stellung stützen, zur Schlechterstellung, Unterdrückung, Ausbeutung, Beraubung, Bedrohung, Vertreibung, Verfolgung und Tötung von rassistisch definierten Gruppen beitragen oder diese legitimieren. Rassistisch diskriminierte Menschen können - wiewohl sie auf weniger Durchsetzungsressourcen zurückgreifen können - mit ihren Handlungen die rassistische Asymmetrie bestärken. Internalisierte Rassismen und deren Reproduktion wirken diesfalls allerdings immer auch gegen sie als Handelnde selbst, weil sie damit ihre eigene Positionierung in der Gesellschaft mitbetreiben. Dies ist unhintergehbar in ihrer nur langsam veränderlichen gesellschaftlichen Position angelegt.

Der zu Beginn angesprochene Unterschied zwischen dem Versuch, nicht rassistisch zu sein und dem antirassistischen Wirken wird hier nochmals deutlich: Wenn eine Handlung nach Möglichkeit keine Rassismen reproduziert, dann ist das zwar gut und schön, aber antirassistisches Handeln verlangt darüber hinaus, dass der rassistischen Normalität entgegengewirkt wird, dass also Strukturen transformiert werden, so dass zukünftige Handlungen daraus hervorgehen. Obwohl es schon sehr viel Bewusstsein erfordert, genügt es nicht, nicht rassistisch zu sein. Um die Reproduktion von Rassismus zu verhindern, muss antirassistisches Handeln auf die Entwicklung von Alternativen ausgerichtet sein und die Reproduktion von rassistischen Strukturen möglichst unterbinden.

Das rassistische Wir

Der öffentlich mediale Raum um Rassismus und Antirassismus im österreichischen Staat, der von den Massenmedien (ORF, Mediaprint, Der Standard, Die Presse, ...) kontrolliert wird, besteht aus einer Reihe von sich ständig wiederholenden Themen, thematischen Konstanten. Diese diskursiven Formationen sind Stützpunkte für die ideologische Formation des Rassismus. Diese Themen verändern, ordnen und kontrollieren die öffentlichen Debatten. Es sind erstens die österreichische Nation, das kollektive österreichische Wir, zweitens die relative geschichtliche Blindheit bezüglich der Konstruktion dieses Wir, drittens das Schizo-Gefühl, einerseits ein kleines, ständig sein Selbstverständnis verlierendes Land zu sein und andererseits handeln zu müssen trotz Verlust der Souveränität (angesichts des EU-Beitritts).

Das österreichische Wir beruhte v.a. auf Wohlstand, dessen Eckpunkte die Sozialpartnerschaft, die Große Koalition, die Neutralität und eine auf die Interessen des Westens ausgerichtete Asylpolitik, waren. Alle diese Konstanten des Wir (die sich seit den 1970er Jahren zusätzlich durch die Konstruktion der „Ausländer" reproduzierten) gehören mittlerweile zur Geschichte. Weder die Sozialpartnerschaft, noch die Große Koalition, noch Neutralität, noch Asylpolitik haben heute die Bedeutung, die sie noch vor fünfzehn Jahren besaßen. Nur die „AusländerInnen" sind nach wie vor da, um für die Paranoia der Gesellschaft und das hegemoniale Bindemittel zu sorgen. Entlang dieser Linien geht es beständig um die Schöpfung eines öffentlichen Konsenses über die Grundlage der österreichischen Nationalstaatlichkeit, des angeblich kollektiv handelnden Wir, bzw. der Institutionen, die sich anmaßen, diese Wir-Konstruktion zu repräsentieren.

Ausgehend von dieser Situation ist eine geschichtliche Blindheit bzw. Selbstvergessenheit des Wir zu konstatieren. Insgesamt erscheint die Geschichte der Diskriminierungen für dieses nationalstaatliche Wir irrelevant und viele Verknüpfungen werden nicht angesprochen. Dazu gehört die Tatsache der rassistischen gesetzlichen Kontinuität zwischen Erster Republik, Ostmark und Zweiter Republik genauso wie der latente gesellschaftliche Antisemitismus und Antislawismus. Erst mit der Loslösung der Israelitischen Kultusgemeinde aus der sozialdemokratischen Dominanz Mitte der 1980er Jahre im Zuge der Affäre um die Beteiligung des Bundespräsidentschaftskandidaten Kurt Waldheim am Zweiten Weltkrieg kam es zu einer Bewegung in der Auffassung von einem der zentralen Dogmen der Zweiten Republik - dem, dass es sich beim österreichischen Staat um ein Opfer des Nationalsozialismus handelt.

Die weitgehende Entrechtung von 10 % der Bevölkerung, also jener MigrantInnen, die nicht die österreichische Staatsbürgerschaft erworben haben,

ist bundesweit nach wie vor kein Thema, obwohl es sich bei diesen Menschen um einen integralen Bestandteil der Gesellschaft handelt. Die MigrantInnen kommen im Mainstreamdiskurs vorwiegend als Fremdkörper vor. Sie sind grundsätzlich nicht hierher gehörig, prinzipiell illegalisiert. Auf dieser Basis bauen dann alle möglichen gruppenspezifischen Bedrohungsdiskurse auf; von den berühmten afrikanischen DrogendealerInnen über die islamischen TerroristInnen bis zur russischen Mafia. Diese künstlich aufgeblasenen Entitäten bevölkern die Mainstreammedien regelmäßig. Diese kollektiv verankerten Konstruktionen haben Auswirkungen auf weite Kreise von rassistisch Diskriminierten, egal ob sie die österreichische oder eine EU-Staatsbürgerschaft besitzen. Ihr Da-sein wird zum Verbrechen.

Diskriminierungen sind nicht der Rede wert, sie werden überhaupt nicht thematisiert und brauchen daher nicht gerechtfertigt zu werden. Denn hier geht es den „Fremden" egal unter welchen Umständen besser als in ihrem „Herkunftsland". Daher dürfen sie sich nicht beklagen. Wenn die Diskriminierung doch hörbar kritisiert wird, so ist das eine Unverschämtheit. Auf dieser Basis hat sich offenbar auch das Phantasma weit verbreitet, dass die MigrantInnen zu den privilegiertesten Gruppen in der Gesellschaft (gemeinsam mit PolitikerInnen) zählen.

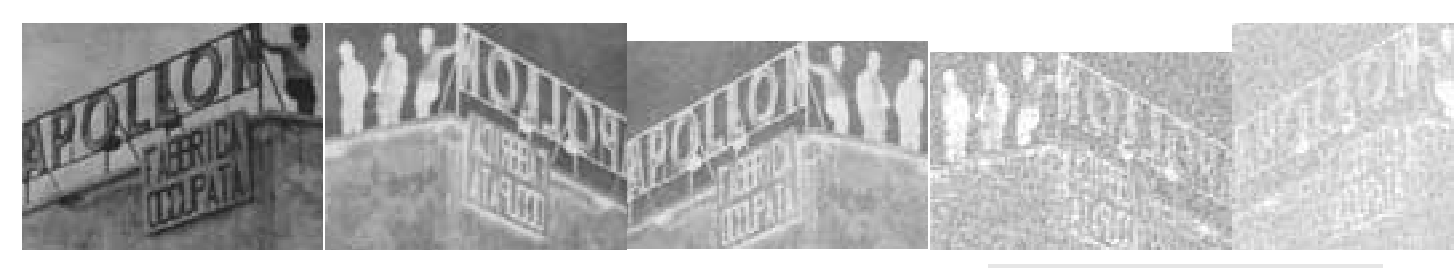
Dem Bild, das seitens der Mainstreammedien von den rassistisch Diskriminierten entworfen wird, wird derzeit praktisch nichts entgegengesetzt. Das ist die Normalität. Die tatsächlichen, historisch gewachsenen gesellschaftlichen Asymmetrien werden nicht thematisiert und die ganze Diskussion bezieht sich auf die Abfederung von Härten des sonst im Grunde demokratiepolitisch und nationalstaatlich legitimierten gesetzlichen Konsenses. Genau dieser Konsens wird aber zunehmend durch das supranationale Gebilde der EU mit ihren eigenen, über den nationalen Gesetzgebungen stehenden Regelungen in Frage gestellt. Wer wie Fremdkörper ist, welche Bilder im Zusammenhang mit diesem transportiert werden, wird zunehmend von der EU bestimmt und nur mehr subsidiär vom österreichischen Wir. Dieser in Bewegung geratene Diskurs, dessen Zählebigkeit jetzt auf dem Prüfstein steht, ist ein Kampfplatz für die Durchsetzung der ideologischen Formationen. Diese sind entscheidend dafür, welche Art von Rassismen uns in welchem historischen Moment begegnen.

Abseits des mainstream gibt es andere Konstruktionen, die nicht minder problematisch sind: In den Medien der linken Szene sind die rassistisch Diskriminierten entweder atomisierte Individuen, denen Unrecht geschieht oder ein unpolitischer Haufen, weil sie nichts gegen die Diskriminierung tun. Diese beiden Sichtweisen bedienen und verstärken sich gegenseitig. Es resultiert ein nur schwer zu exorzierender Diskurs über „Betroffene". Damit gehen Reduktion auf die persönliche Leidenserfahrung, Opferstatus und FürsprecherInnentum einher. Ein neues antihegemoniales Wir, das quer zu den Diskriminierungslinien liegt, wird solchermaßen blockiert. Die rassistische Markierung wird in der Rede von den Betroffenen reproduziert.

Das differenzierte Wir, das anzudenken und dem rassistischen Wir gegenüberzustellen wäre, muss sich in dem Bewusstsein formieren, dass die „Gleichheit aller sprechenden Individuen" (Rancière) gleichzeitig einerseits präsente Voraussetzung des politischen Handelns ist und andererseits von der Realität der gesellschaftlich systematischen Diskriminierungen vielfach durchbrochen wird. Das neue Wir scheitert derzeit permanent an den strukturell vorgegebenen Differenzen. Es resultiert ein von diesem Scheitern durchbrochener, gleichsam stotternder, immer wieder zurückgeworfener Prozess, der auf die Verwirklichung des neuen Wir zusteuert. Dabei ist es nur scheinbar paradox, dass genau der Hinweis auf die Differenz der gesellschaftlichen Ausgangslage jener Moment ist, der das neue Wir immer wieder punktuell aufblitzen lässt. Der Hinweis auf die Differenz und die Diskriminierungslinien verhindert auch, dass das neue Wir von einer kleinen Gruppe usurpiert und zu einem neuen Herrschaftsinstrument gemacht wird.

Allianzenbildung

Das Streben nach Bildung von Allianzen fußt auf der Annahme, dass im Rahmen bestimmter gesellschaftlicher Situationen Parallelisierungen der Interessen diverser AkteurInnen notwendig sind, um die aus der Gemeinsamkeit entstehenden Potentiale optimal nutzen und die gemeinsamen Interessen stärker fördern zu können. Unter dem Begriff Allianzenbildung sind jene Interaktionen im politischen Feld zu verstehen, bei denen versucht wird, bestimmten Gruppen im Rahmen einer Konfrontationsstellung zu einem bekämpften Gegenüber auf



eine Seite zu ziehen und damit diese Position zu verstärken. Solchermaßen sollen die Asymmetrien in den Machtbeziehungen neu verteilt werden. In der Praxis handelt es sich dabei in keinem Fall um geregelte und kontinuierliche Prozesse, die der langfristig geplanten Notwendigkeit der Interaktion der jeweiligen PartnerInnen entsprechen. Vielmehr handelt es sich um temporäre Parallelisierungen, die je nach Geschick, Konjunktur und Konstellation mehr oder weniger brüchig sind.

Die Allianzenbildung aus antirassistischer Perspektive wird durch die Verschiebung der innerhegemonialen Bedeutung anti/rassistischer Diskurse unter ÖVP/FPÖ-Regierung vor neue Herausforderungen gestellt. Bis zum Ende der 90er Jahre und noch in den ersten Jahren von Schwarzblau war der politische Antirassismus damit beschäftigt, die Dominanz der SPÖ im Politikfeld Migration/Integration aufzulösen. Diese Dominanz lag einerseits an der Stellung der SPÖ als Regierungspartei und den daraus resultierenden Möglichkeit der Verteilung von Subventionen. Andererseits hatte die SPÖ in Haider einen optimalen Widerpart für die Aufführung des moralisch antirassistischen Kasperltheaters. Die vorzeitigen Neuwahlen im Herbst 2002 haben deutlich gemacht, wie stark sich die Diskurse im hegemonialen Arrangement vermutlich insbesondere vor dem Hintergrund des Interesses an der EU-Osterweiterung verschoben haben. Auf Basis von rassistischen Ressentiments Gefolgschaft zu schaffen, war nicht mehr so opportun. Haider wurde auch von wesentlichen Teilen seiner eigenen Partei demontiert. Die rassistischen Artikulationen von rechtsaußen waren im Wahlkampf vergleichsweise leise bzw. wurden von den Medien auch nicht hochgespielt (anders als noch Haiders „Ariel-Sager“ im wiener Wahlkampf 2001[7]). Dementsprechend hatten auch SPÖ und Grüne den Verlust eines Positionierungspotentials zu beklagen. An der staatlichen Fortschreibung der rassistischen Struktursetzungen hat sich indessen nichts geändert. Innenminister Strasser bewegt sich so nahe am rassistisch-nationalstaatlichen Konsens, dass die Adjustierungen und Verschärfungen hie und da nicht sonderlich konfliktträchtig sind. Was noch vor wenigen Jahren medial aufgegriffen wurde, kommt heute kaum über das Niveau von Presseaussendungen hinaus. Als der „Integrationsvertrag“ 2001 von der Regierung lanciert wurde, kam es zu einem letzten SP-gestützten Aufflackern der Empörung, das allerdings von der Regierung nach alter Sitte einfach ignoriert wurde. Der diskursive Umgang mit Rassismus im Mainstream hat sich seither radikal verändert. Rassismus wird tendenziell wieder beschwiegen. Er driftet diskursiv wieder stärker zurück in den Nebel der Normalität, aus dem er durch Haider ans Licht gezogen wurde. An dieser Situation leidet die Öffentlichkeitswirksamkeit der (immer weniger) moralisch-antirassistischen NGOs. Solche Artikulationen verlieren an Relevanz. Dazu kommt nicht selten ein Verlust der bundesseitigen Subventionen, der selbst in Wien nur schwer durch Landessubventionen aufzufangen ist. Auch wenn diese Entwicklung rasch umkehrbar wäre, und sich an den Strukturen der Organisationen noch nicht sehr viel geändert hat, so kann doch behauptet werden, dass in der antirassistischen Szene der politische Antirassismus nach Jahren der intensiven Auseinandersetzung (zwischen 1999 und 2001) nunmehr diskursiv tonangebend ist. Organisationen, die sich der Umsetzung von equality targets und der Kritik am Nationalstaat verweigern, verlieren stark an Legitimität. Die neuen AktivistInnen, die den finanziell ausgehungerten Vereinen ihre Arbeitskraft spendieren, sind weniger von den materiellen Bindungen ihrer VorgängerInnen geprägt und daher offen für radikalere Sichtweisen. Der politische Antirassismus konnte aufgrund seiner antihegemonialen Ausrichtung keine ausgeprägten Lobbyingkontakte und die sich daraus ergebenden Wechselbeziehungen in Richtung des hegemonialen Arrangements entwikkeln. Dementsprechend hat der politische Antirassismus nach jahrelangem Wirken vorwiegend eigene Kreisläufe geschaffen und daher insbesondere folgende politische Kapitalsorten anzubieten:

Erstens akkumuliertes Wissen über Rassismus und dessen Bekämpfung. Die Spezialisierung und die Expertise in der Aufdeckung von Rassismen wird immer mehr zu einem vermarktbaren Wissen. Antirassismus-workshops werden gut und gerne subventioniert und es gibt bereits Ansätze, antirassistische Bildungsarbeit in den Regelbetrieb sozialdemokratie- und gewerkschaftsnaher Ausbildungsinstitutionen zu integrieren. Auch einzelne Unternehmen, die Rassismus und Mobbing als Kostenfaktoren erkennen, öffnen sich vorsichtig für antirassistische Projekte, soferne diese subventioniert sind. Symposien und Sammelbände kommen zunehmend weniger ohne intellektuelle MigrantInnen aus. Solchermaßen verlieren die Weissen wissenschaftlichen Institute zunehmend ihr Monopol bei der Deutung von Rassismus in der Gesellschaft. Das Wissen um die Bekämpfung von Rassismen inkludiert auch die dokumentierten und reflektierten Erfahrungen mit politischen Handlungsformen und deren Organisation. Nicht zuletzt wird der politische Antirassismus durch diese Reflexion der politischen Auseinandersetzungen in die Lage versetzt, die eigene Geschichte zu schreiben, Veränderungen zu verfolgen und kritisch zu reflektieren. Dadurch wird Bewegung sichtbar und Bewegung erzeugt.

Zweitens kann der politische Antirassismus Kontakte zur Vermittlung von Kooperationen zur

Verfügung stellen. Die jeweils gehypten antirassistischen Aushängeschilder - seien es Personen oder Organisationen - sind TrägerInnen eines nicht zu unterschätzenden symbolischen Kapitals. Dieses Kapital ist für alle Organisationen, die sich um Subventionen bemühen, Publikationen verkaufen wollen, Projekte durchzuführen haben, von gewissem Wert. Derzeit übersteigt die Nachfrage nach Kooperationen die Kapazitäten der AktivistInnen beiweitem, was diese wiederum in die Lage versetzt, wählerisch zu sein und sich Vereinnahmungsversuchen sehr leicht entziehen zu können.

Über die aktive Kooperation hinaus bietet der politische Antirassismus drittens Legitimation durch die Möglichkeit der Bezugnahme auf Positionen. Von den lancierten Diskursen ausgehend, die v.a. in systemkritischen Kreisen bzw. von fortschrittlichen Drehpunktpersonen rezipiert werden, entstehen Anknüpfungspunkte und Möglichkeiten der Berufung auf bestimmte antirassistische Artikulationen oder Grundsätze. Die expliziten oder impliziten Referenzen machen die politisch antirassistischen Diskurse selbst zum symbolischen Kapital.

Im Wesentlichen funktionieren die Allianzenbildungen seitens des politischen Antirassismus über den Einsatz dieser 3 Kapitalsorten als Tauschmedium. Was Allianzen zusammenhält, ist der von der Entwicklung der Situation versprochene Nutzen durch den Transfer dieser Kapitalsorten für den jeweiligen ideologischen Standpunkt. Die Wirkung der Allianzen ist immer ein Ergebnis der Stärke (oder Schwäche) der jeweiligen politischen Standpunkte der Alliierten. Die gegenseitige Beeinflussung der in Allianzen stehenden Gruppen findet dabei weniger durch Überzeugung und Aufklärung statt, sondern vorwiegend deswegen, weil sie aus dem laufenden Prozess einen politischen Nutzen ziehen können. Kommt es zu drastischen Asymmetrien oder Inkompatibilitäten in diesem Prozess, dann kommt es auch zum Bruch der Allianz. Dieser vollzieht sich in Form des Rückzugs. Die Beziehungen erkalten.

Zwischen Organisationen, die in eine mögliche Verbindung sehr ungleiche Machtpositionen und Positionierungen zum hegemonialen Arrangement mitbringen, kann es selten oder gar nicht zu Allianzen kommen. Der Grund dafür liegt weniger darin, dass die großen Organisationen immer versuchen, die kleinen zu vereinnahmen. Der Grund liegt vielmehr im Prinzip der Allianzenbildung selbst, also der wechselseitigen Verstärkung/Instrumentalisierung in einer Konfrontationsstellung zu einem gemeinsam bekämpften politischen Gegenüber. Etablierte Organisationen bzw. Institutionen, Parlamentsparteien etc. stehen immer zumindest mit einem Bein fest auf dem Boden des hegemonialen Arrangements und können daher nur in seltenen Konstellationen in eine gemeinsame Konfrontationsstellung gebracht werden. Wenn es sich dabei um eine Konfrontationsstellung innerhalb des hegemonialen Arrangements handelt, passiert unweigerlich Vereinnahmung der kleineren Organisationen. Es gibt zwar Möglichkeiten für eine kleine Organisation sicherzustellen, dass sie einen Mehrwert aus einer solchen Allianz zieht, aber dieser Mehrwert ist tendenziell ökonomischer Art. Politisch lässt sich aus der antirassistischen Perspektive bei der Teilnahme an innerhegemonialen Kämpfen nichts gewinnen. Die lohnende politische Arbeit findet am Rand des hegemonialen Arrangements statt. Dort ist die politische Wasserscheide zu errichten.

Eine Allianz ist ein Ergebnis der Analyse der Kräfteverhältnisse, die dazu führt, dass in bestimmten Situationen mehrere ideologische Standpunkte der Meinung sind, dass sie nur durch Parallelisierung, nicht nur der Interessen, sondern auch der Wirkungsmöglichkeiten, mehr zu ihrer eigenen Ausbreitung beitragen können. Insofern ist Allianz auch ein Ergebnis der systematischen Diskursarbeit, die bekanntlich nicht nur Profilierung der Diskurse beinhaltet, sondern auch eine langfristige Informationserhebung und Analyse, um einen Informationsvorsprung zu erreichen. Denn dieser Vorsprung erhöht die Attraktivität eines Diskurses und ermöglicht solchermaßen eine effektivere Verbreitung.

Zu den primären AllianzpartnerInnen des politischen Antirassismus zählt zunächst der enttäuschte und nach wie vor radikal emanzipatorische Flügel der Frauenbewegung. Vorwiegend kleine urbane Aktions- und Denkzirkel, die gegen die andauernde Männerdominanz, gegen die Diskriminierungen und auch gegen die Vereinnahmungsversuche in Form der zur Zeit fast allgegenwärtigen Gender-Mainstreaming- Bussi-Bussi-Wände auftreten. Sie kämpfen nach wie vor für eine Gleichstellung und haben dabei trotz andauernder materieller Schwierigkeiten eine recht gut funktionierende mediale Infrastruktur etabliert. Dazu gehören sowohl Printmedien als auch neue elektronische Medien, besonders Homepages. Die Inhalte, die dort angeboten werden, sprengen oft die Grenzen der frauenspezifischen Interessen und greifen auf allgemeinerer Ebene die Kritik des in nationalstaatlichen Gebilden zentral positionierten Prinzips des Ausschlusses auf. Genau das ist der Punkt, an dem diese Bewegung mit vielen anderen Aktionsgruppen verbunden ist. Vor allem ist dabei an die selbstorganisierten linken MigrantInnengruppen (v.a. TürkInnen, KurdInnen, ChilenInnen und BrasilianerInnen) zu denken, die an einer Tradition des

Klassenkampfes ihrer Herkunftsländer anknüpfen. Diese Gruppen waren vielfach wegbereitend für den politischen Antirassismus, innerhalb dessen die selbständig agierenden Gruppen der AfrikanerInnen, die linksradikalen AntirassistInnen und eine Vielzahl anderer Gruppen, die unter der Bezeichnung „MigrantInnen“ laufen, einen ideologischen Unterschlupf gefunden haben.

Zwischen all diesen Gruppen funktioniert die Allianzenbildung auf der symbolischen Ebene vorwiegend durch Bezugnahmen auf die jeweils anderen Positionen. Der Austausch von Positionen erfolgt über indy-medien und immer öfter in Form von gemeinsamen Veranstaltungen. Es resultiert eine lose Allianz der minoritären Subjekte, die am linken Rand des politischen Spektrums dafür sorgen, dass die Anbindungen an die Sozialdemokratie schwächer werden bzw. in jüngerer Zeit umgekehrt SympathisantInnen aus dem nach neuen Orientierungen suchenden sozialdemokratischen Lager gewonnen werden.

Die ethnisch organisierten Gemeinden spielen ebenfalls ihre Rolle innerhalb der Bestrebungen nach Gleichheit im österreichischen Staat. Auch wenn sie im Unterschied zu den oben genannten Gruppen einen ausgesprochenen Defensivcharakter besitzen, tragen sie doch dazu bei, das diskriminierende System zu schwächen, indem sie einen intensiven Informationsaustausch bezüglich der Möglichkeit der Erhaltung ihrer Mitgliederzahl betreiben. Diese Organisationseinheiten, die Jahrzehnte lang nur von fremdenpolizeilichem Interesse waren, werden zur Zeit auch von SozialwissenschaftlerInnen entdeckt. Diese werden dann vor allem mit einer Widerstandsform konfrontiert, nämlich mit der Tatsache, dass die Menschen nur das erzählen, was ihnen gesellschaftlich konform erscheint. Die Strategie der Lüge ist eine, die den ärmeren Menschen seit je zur Verfügung gestanden hat und sie findet bis heute ihre Verwendung. Die Wahrheit zu sagen, muss man/frau sich in unseren Gesellschaften leisten können. Um die Wahrheit herauszufinden und daraus die geeigneten Maßnahmen der „Eindämmung“ der Migration zu entwickeln, haben die PolitikerInnen Abermilliarden für die Installierung von Überwachungs- und Registrierungssystemen ausgegeben. Vergessen wir nicht - jedes zum Totalitarismus neigende System hat eine Neigung zur lückenlosen Überwachung. Je weniger die Menschen verbergen können, desto stärker sind sie unterworfen. Trotz der gefährlichen Bedrohlichkeit dieser Systeme können wir bis jetzt (wie fast

immer in der Geschichte) davon ausgehen, dass sie bezüglich des Zieles Migrationsstopp nicht erfolgreich waren. Ob sie aber erfolgreich gegen den anderen Gegner - den „inneren Feind“, z.B. gegen die wachsende außerparlamentarische politische Masse - sein werden, ist eine andere Frage. Zur Zeit sind sie es angesichts der strategischen und ideologischen Schwächen dieser Bewegung zweifellos. Der Handlungsspielraum der Defensivformen migrantischer Selbstorganisationen ist sehr begrenzt und kreuzt sich nur indirekt mit emanzipatorisch orientierten AktivistInnen und Gruppen der politisch antirassistischen Szene. Das ist vor allem eine Konsequenz jener Allianzen, die seitens der Spitzen dieser Organisationen mit hegemonialen Kräften innerhalb des österreichischen Staates aufgebaut wurden. Die linkeren defensiven Selbstorganisationen diverser ethnischen Gemeinden tendieren mehr zu SPÖ und ÖGB bzw. vereinzelt zu den Grünen, und die rechteren vor allem zur Wirtschaftskammer und auch zur ÖVP. Selten aber doch wurde vor dem Absturz die FPÖ auch als strategische Variante wahrgenommen.

Schließlich (in diesen unvollständigen Ausführungen) haben sehr viele Menschen durch ihre Teilnahme an Demonstrationen, Protestmärschen und Versammlungen während der ersten Phase der blauschwarzen autoritärliberalen Regierung Anfang 2000 der vorherrschenden rassistischen Ideologieformation symbolisch ihre Gefolgschaft gekündigt. Es handelt sich dabei um Menschen, die weder Zeit noch viel Lust haben, sich in die großen Auseinandersetzungen um die Emanzipation einzumischen, die aber im Fall des Falles und in bestimmten geschichtlichen Momenten durchaus auf der Seite der diskriminierten Gruppen in der Gesellschaft zu finden sind. Diese Tatsache ist bei Etablierung neuer gesellschaftlicher Praxen nicht zu übersehen. Die Protestaktivitäten dieser Menschen entzünden sich zur Zeit weniger an der laufenden Beschneidung der sozialliberalen Werte durch die Gesetze, sondern resultieren viel mehr aus einer diffusen Atmosphäre der Bedrohung ihrer bisherigen Lebenspraxis, besonders wenn die StatthalterInnen dieser Praxis nicht mehr an der Macht sind (was seit dem Untergang der Großen Koalition der Fall ist). Aus ihren Reihen stammen durchaus organisatorisch und strategisch denkende Individuen. Sie aber sind keine langfristigen Verbündeten. Die Protestallianzen dauern nur solange, bis das Gefühl der Unsicherheit mit der Wiederherstellung der alten hegemonialen Verhältnisse wieder verschwunden ist. Diese AktivistInnen finden am ehesten einen Zugang zu den Mainstreammedien, besonderen da die linksliberalen Teile davon auch verunsichert sind, weil sie selber als Teil des hegemonialen Mainstreams am besten die Funktionsweisen dieser Medien kennen und auch die besten Beziehungen zu ihnen pflegen. Diese Menschen pflegen ein Misstrauen gegen die polizeilichen und militärischen Instanzen und erleben ein wachsendes Unbehagen angesichts der neoliberalen Deregulierungen, besonders seit sie diese in ihrem Alltag zu spüren bekommen, sei es als Teuerung oder als Zukunftsungewissheit. Es sind Themen, welche die Mittelklasse betreffen und die hinter dem Erfolg von Bewegungen wie ATTAC stehen.

Konfrontation

Die Erarbeitung einer Konfrontationsstellung ist eigentlich schon Teil der Allianzenbildung und von dieser nicht wirklich zu trennen. Außerdem ist die Konfrontation auch ein unverzichtbarer Bestandteil des Aufbrechens der Normalität. Normalität ist nicht nur selbstverständlich unbegriffen sondern auch organisatorisch operativ verzahnt. Die selbstverständlichen Abläufe greifen gleichsam natürlich ineinander, erzeugen von sich auch keine besonderen Widersprüche, sind in sich effektiv, Routine. Als solche können sie daher effektiv nur durch Konflikte aufgebrochen werden.

Konflikte können hinsichtlich ihrer diskursiven Strahlkraft mehr oder weniger effektiv positioniert bzw. inszeniert werden. Konflikte werden tendenziell besonders aufmerksam verfolgt, intensiver rezipiert und weitererzählt. Anhand eines konkreten Konflikts als Fallbeispiel können die Positionen sehr fokussiert auf den Punkt gebracht werden. Die Positionen werden in Konflikten geschärft. Insgesamt sorgt die Konfliktinszenierung, die proaktive Suche, das Aufgreifen von Konfliktpunkten und das beharrliche Betreiben von Konflikten also für effektivere Diskursproliferation.

Dass der politische Antirassismus hierzulande sich eingehender mit dem Problem der Konfliktinszenierung beschäftigen muss, ist aber auch der Eigenart der österreichischen politischen Konsenskultur geschuldet. Konfrontation wird hierzulande üblicherweise zuallererst als persönliche Beleidigung empfunden und nicht als politische Herausforderung. Konfrontation führt hierzulande üblicherweise nicht zur Debatte, sondern zum beleidigten Rückzug. Solange es irgendwie geht, wird durch diesen Rückzug die Auseinandersetzung vermieden. Der Rückzug aus Kooperationszusammenhängen ermöglicht den mächtigeren Positionen das Ignorieren der weniger mächtigen. Umgekehrt laufen die Konfrontationen zwischen den parteipolitischen AkteurInnen hierzulande auch auf einem Niveau ab, das immer mit dem Element der persönlichen Beleidigung spielt. Sachfragen und Argumente stehen selten im Vordergrund.

Diese miserable Konfliktkultur des Mainstream setzt sich einigermaßen ungebrochen auch in den außerparlamentarischen Zusammenhängen fort, was zur Folge hat, dass das freie Wuchern der persönlichen Beleidigungen zu vielfachen Spaltungen und somit zur Schwächung der außerparlamentarischen Opposition beiträgt. In der Zerstrittenheit ist keine Allianz aufzubauen. Sie führt nicht nur zur Atomisierung sondern auch zum Rückzug der nicht unmittelbar Streitenden aus den aktivistischen Zusammenhängen.

Im Rahmen dieser Konfliktkultur ist es daher notwendig, in den Konfrontationen andere Akzente zu setzen. Aus der antihegemonialen Perspektive lassen sich zwei unterschiedliche Konfliktarten je nach Ungleichgewicht der Machtverhältnisse unterscheiden:

In Zusammenhängen, wo die Machtungleichverhältnisse und Interessenunterschiede so klar sind, dass Argumente nicht mehr zählen, kann auf den Vorbau der persönlichen Wertschätzung verzichtet werden. In diesen Fällen dient die Konfrontation entweder der Abwehr von Vereinnahmungsversuchen überall dort, wo hegemoniale Kräfte in den außerparlamentarischen Raum einzudringen versuchen (z.B. Konfliktinszenierung gegen die Integrationsstadträtin im Rahmen der wiener Integrationskonferenz[8]) oder der offensiven Verfolgung eines Gegenüber in einem öffentlich zugänglichen Raum (z.B. Verbindung von sozialdemokratischer Großkundgebung am 1. Mai und Omofuma-Demo, Auftritt der Deportation-Class-Kampagne auf Lufthansa-Generalversammlungen, wiederholte Tortungen von Bill Gates, etc.).

Im Verhältnis zu anderen antihegemonialen oder kleineren Gruppen aus dem hegemonialen Vorfeld geht es hingegen darum, den Rückzug des Gegenüber hintanzuhalten. In solchen Fällen braucht jede Konfrontation gleichsam einen Vorbau der persönlichen Wertschätzung, um auf die Ebene der sachlichen und inhaltlichen Diskussion zwischen AktivistInnen zu kommen, in der das bessere Argument die Konfrontation in den Augen des Publikums entscheidet. Der Gegenzug besteht in solchen eher symmetrischen Machtverhältnissen darin, es zum Eklat kommen zu lassen, um aus der argumentativen Bredouille auszubrechen und Herausforderungen ignorieren zu können. Bei der Demontage des moralischen Antirassismus im Rahmen der Protestbewegung gegen Schwarzblau im Jahr 2000 kamen wesentliche Unterstützungen des politischen Antirassismus v.a. aus dem Bereich der kritischen Kunst- und Kulturarbeit sowie aus der Frauen- und Lesbenszene, die symbolisch-diskursives Kapital zum Einsatz gebracht haben, um die Diskussionen am Laufen zu halten und politisch antirassistische Positionen für diejenigen Gruppen (z.B. Demokratische Offensive) unignorierbar zu machen, die sich aufgrund vergangener Eklats[9] in jener Phase nicht mehr auf Kooperationen und Auseinandersetzungen einlassen wollten. So wurde u.a. die Neuwahlforderung unter Hinweis auf die rassistischen Struktursetzungen der SPÖ/ÖVP-Koalition kritisiert und ziemlich rasch ins Abseits gedrängt. Im wiener Wahlkampf 2001 hat der Zusammenschluss von Wiener Wahl Partie und Demokratischer Offensive mit der Forderung „Gleiche Rechte für Alle“ die politische Wasserscheide in das Vorfeld der SPÖ und der Gewerkschaft hineingetragen.

Die Verdichtungen der außerparlamentarischen politischen Szene sind der primäre Entfaltungsraum für die politisch antirassistischen Diskurse. Derzeit konzentrieren sich viele Gruppen auf den Gründungsprozess des Austrian Social Forum. In diesem Rahmen sorgen die politisch antirassistischen Positionen wiederum für Diskussionsstoff (z.B. die Kritik am Begriffspaar Betroffene - ExpertInnen). Der ASF-Prozess umfasst eine Vielzahl von Organisationen und mehr oder weniger frei flotierende AktivistInnen, deren Aktivitäten in zunehmendem Ausmaß auch auf die Schaffung eines neuen, auf Gleichheit ausgerichteten Diskurses zielen; aktionistisch genauso wie theoretisch, soferne diese Bereiche überhaupt noch so zu trennen sind.

Solche Verdichtungen der außerparlamentarischen politischen Szene kommen und gehen wellenartig. Konjunkturen eröffnen sich und ebben wieder ab. Die Situation und das Situationspotential für das politische Handeln ändern sich ständig. Bei gleichzeitig andauernder Diskriminierung können politische Erfolge nur durch geschickte Manöver unter Ausnützung der Umstände gelingen. Nicht selten gibt es Rückschläge, denn die Machtbasis des politischen Antirassismus ist im Verhältnis zu anderen Gruppen denkbar schwach. In einer solchen gesellschaftlichen Position kann die politische Aktivität sinnvollerweise nicht auf Gewinn oder Verlust ausgerichtet sein, sondern schwankt real zwischen der Option, nicht zu verlieren, d.h. ein bestimmtes politisches Feld nicht aufzugeben und der Option, die vielen GegnerInnen nicht gewinnen zu lassen. Analyse und Reflexion sind jene Momente, die über Rückschläge hinweghelfen. Das Theoriewerkzeug der AktivistInnen entsteht unterwegs, oft unter Zeitdruck und weist dazu ein hohes Maß an Kampflust auf. Diese Theorieproduktion ist wiederum nur möglich, weil auch ein ausgedehntes Netzwerk an Medien, besonders im Internet, als integraler Bestandteil der politisch antirassistischen Szene fungiert.

Während der moralische Antirassismus noch eine massive Rolle in den innerhegemonialen Kämpfen gespielt hat, tritt das antirassistische Wirken unter dem Einfluss der politisch antirassistischen Strömung aus den innerhegemonialen Kämpfen heraus. Antirassismus wird für den Mainstream vergleichsweise bedeutungslos. Gleichzeitig gibt es Veränderungen am Rand des Mainstream, die diesen nicht unbeeinflusst lassen. Im selben Maße wie die v.a. durch Sozialdemokratie und Gewerkschaften gewährleistete Anbindung an das hegemoniale Arrangement abgeschnitten wird, eröffnet sich ein neuer politischer Raum, in dem sich kritische Positionen entwickeln und verbreiten können. Der Abnabelungsprozess von der Hegemonie vollzieht sich aber nicht getrennt von Sozialdemokratie und Gewerkschaften, die durch Schwarzblau immer weiter an den Rand des hegemonialen Arrangements gedrängt werden, sondern durch Auseinandersetzung mit ihren RebellInnen und Trendscouts. Anhand des ASF-Prozesses ist deutlich zu sehen, dass der neu entstehende politische Raum große Attraktivität für kritische Einzelpersonen aus Sozialdemokratie und Gewerkschaften bzw. deren Vorfeld besitzt. Die Gewerkschaftsspitzen sind clever genug, das ASF zu fördern und ihre kritischen Stimmen in diesem Forum nicht durch allzu offensichtliche Vereinnahmungsversuche zu desavouieren. Die noble politische Zurückhaltung bei gleichzeitiger Förderung stellt eine vertrauensbildende Maßnahme gegenüber den das ASF bevölkernden Organisationen dar. Solchermaßen geraten die politischen AntirassistInnen wiederum in die Rolle derjenigen, welche die Harmonie stören. Am ASF wird es eine der Hauptaufgaben der antirassistischen AktivistInnen sein, mit den kritischen GewerkschafterInnen in Diskussionen einzutreten und sie vor die Wahl zwischen antihegemonaler (im Fall des Antirassismus insbesondere nationalstaatskritischer) oder systembewahrender Haltung zu stellen, ihnen den Spagat zu verweigern, an der politischen Wasserscheide am Rand des hegemonialen Arrangements zu arbeiten und diese Diskussionen auf eine Art und Weise zu führen, dass auch andere sich dazu positionieren müssen. Darin besteht (neben der Pflege des Austauschs mit anderen minoritären Gruppen) der zweite wesentliche Teil der Praxis der Allianzenbildung aus antirassistischer Perspektive.

E-Mail: bum@no-racism.net

Anmerkungen:

1 * Das BUM ist eine Organisationseinheit der Initiative Minderheiten im Rahmen der Entwicklungspartnerschaft „open up", die von Peregrina - Bildungs-, Beratungs- und Therapiezentrum für Immigrantinnen koordiniert und von BMWA und ESF gefördert wird. Andere KooperationspartnerInnen sind: SORA, MAIZ, Institut für Erziehungs- und Bildungswissenschaften der Karl-Franzens-Universität Graz und Systemische Lösungen/Esin Hillgartner.

2 Unbehelligtbleiben bezüglich Rassismus schließt anderweitige Behelligung von AktivistInnen nicht aus, z.B. staatliche Repression (insb. Inhaftierungen, Prozesse, Androhung mehrjähriger Haftstrafen) gegen linke Gruppen

3 Die Kritik am individualisierenden, psychologisierenden, opferkonstruierenen moralischen Antirassismus und die Herausbildung der neueren Strömung des strukturkritischen politischen Antirassismus sind dokumentiert in:
- Johnston Arthur, Araba Evelyn/ Görg, Andreas (2000): Campaigning against racism. in: Kurswechsel 1/2000, 21-32.
- Görg, Andreas (2002): Antirassismus - Konfliktlinien und Allianzenbildung. in: Ljubomir Bratic (Hg): Landschaften der Tat. Vermessung, Transformationen und Ambivalenzen des Antirassismus in Europa. St. Pölten 2002, 223-236.
- Bratic, Ljubomir/ Görg, Andreas (2003): Das Projekt des politischen Antirassismus. in: malmoe 11, Jänner 2003, 18f.

4 Die folgenden Überlegungen entstammen der noch unveröffentlichten Diplomarbeit von Araba Evelyn Johnston Arthur (2003): Über die Konstruktion des Mohren und der Mohrin im Kontext epistemischer Gewalt und dem traumatischen Charakter neokolonialer Erfahrungen in der modernen afrikanischen Diaspora in Österreich.

5 Zum Prinzip der Illegalisierung vergleiche Bratic/Görg: Das Projekt des politischen Antirassismus. in malmoe 11, Jänner 2003, 18f.

6 Bezüglich Punkt 1 soll nach einer kurzen Einführung zur Konzeption von Rassismus und antirassistischem Handeln wie schon zu Beginn in Aussicht gestellt, das rassistische Wir in Betrachtung genommen werden.
Bezüglich Punkt 2: Equality targets sind Gleichstellungsziele, die sich eine Organisation oder Einzelperson setzt, um in ihrem eigenen Wirkungsbereich die Ressourcen so einzusetzen, dass sie zum Ausgleich gesellschaftlich systematischer Asymmetrien beitragen. Weiterführend kann auf einen Text des Austrian Network Against Racism (ANAR) verwiesen werden. http://www.no-racism.net/anar/equalitytargets.htm
Bezüglich Punkt 3 Alternativenentwicklung kreisen die Artikulationen um die Idee einer Neuformulierung der égaliberté, siehe den Kulturrisse-Text von Ljubomir Bratic: Neue Égaliberté. Kampflinien der antirassistischen Szene in Österreich; auf http://no-racism.net/wahlpartie/Dokumentation.html
Bezüglich Punkt 4 (Allianzenbildung) und Punkt 5 (Konfrontation) werden in diesem Text ein paar Gedanken ausformuliert.

7 In seiner traditionellen Aschermittwochsrede in Ried hatte Jörg Haider in Richtung des Vorsitzenden der israelitischen Kultusgemeinde Ariel Muzikant gemeint, es sei verwunderlich, dass jemand, der so viel Dreck am Stecken habe, Ariel heisse. Diese Aussage wurde erst mit einigen Tagen Verzögerung von den Medien aufgegriffen und im Wiener Wahlkampf als Politbombe lanciert.

8 Vergleiche Görg, Andreas (2003): Alle Macht den vernetzten Plena. Ein Beitrag zur Organisationsfrage. in: Gerald Raunig (Hg): Transversal. Kunst und Globalisierungskritik. Wien. 170ff.

9 Im Zuge der Vorbereitungen der Großdemonstration am 12. November 1999 mit dem Titel „Keine Koalition mit dem Rassismus" kam es zur Gründung der demokratischen Offensive. Es gab im Oktober wöchentliche Vorbereitungsplena mit 40 bis 60 AktivistInnen im republikanischen Club. Die unterschiedlichen Meinungen über die Entscheidungskompetenzen von Plenum und Veranstaltungsorganisation sowie über die Beteiligung einer Vertreterin der SPÖ als Rednerin auf einer der Bühnen führten zu heftigen verbalen Auseinandersetzungen bis hin zu Handgreiflichkeiten, was eine Zusammenarbeit der beiden Fraktionen für mehrere Monate nach dem 12. November unmöglich machte.

Serhat Karakayali, Vassilis Tsianos
Knietief im Antira-Dispo oder Do you remember Capitalism?

Kaum hatte Anfang der neunziger Jahre die Debatte um Rassismus in Deutschland angefangen, da schien sie auch wieder eingeschlafen. Heute erleben wir die Spätfolgen dieser nicht zu Ende geführten Diskussion[1]. Ihre Wege und Irrwege sind verschlungen. Die marginale Akademisierungswelle der „Rassismusanalyse" in Form prekär subventionierter Forschungsprojekte und der dazu gehörenden Veröffentlichungen von Magisterarbeiten geht paradoxerweise mit einer Radikalisierung krypto-identitätspolitischer Antirassismuskonzeptionen für Mehrheitsangehörigen einher[2] - in denen die soziale Existenz der MigrantInnen, die nach wie vor nicht repräsentierbar bleiben, ausgeklammert werden.

Eine symptomale Lektüre der kleinen deutschsprachigen Publikationslandschaft des Antirassismus würde zum Vorschein bringen, was in unseren Augen ein Skandal ist: die Evakuierung der migrantischen und antirassistischen Praktiken aus der gegenwärtigen deutschsprachigen Rassismusdebatte.

Wir reden von den Implikationen des austroallemannischen Import-Exportgeschäfts. Und die zirkulierenden Waren von denen hier die Rede ist, sind keine Geringeren als zum einen die Renaissance einer werttheoretisch hergeleiteten Antisemitismusanalyse und zum anderen die verhältnismäßig weitverbreitete Rede vom „institutionellen Rassismus". In beiden artikuliert sich auf unterschiedliche Weise ein handlungstheoretisches Defizit. Kommen wir kurz, nur ganz kurz, zum ersten Punkt. Denn während die Rede vom institutionellen Rassismus sich verallgemeinern konnte und zum Signum einer kritischen Rassismusanalyse per se avancieren konnte, ist eine bestimmte Version der Aktualisierung der Antisemitismusdebatte in erster Linie zum Vehikel für eine Auseinandersetzung geworden, die weniger mit rassismustheoretischen Fragestellungen oder gar Praktiken, dafür aber mehr mit innerlinken Konflikten und Abgrenzungsattitüden zu tun hat.

Vor nicht langer Zeit und im Kontext der schwarz-blauen Regierungskoalition konstituierte sich auch in Österreich eine Szene um den Begriff des politischen Antirassismus.[3] Schien es erst einmal berechtigt, auf die politischen Implikationen der Vernachlässigung der Antisemitismuskritik darin zu verweisen, sorgte bald die gleiche Diskussion für Konfusionen als sie nach Deutschland re-exportiert bei bestimmten antinational-bellizistischen Theoriesekten ankam. Rassismus aus der Marxschen Wertformanalyse oder der Antisemitismusforschung der „Kritischen Theorie"[4] als Resultat des Geldfetisches abzuleiten, ist keinesfalls etwas Neues. Manche Vertreter dieser Strömung gehen jedoch soweit, dem Rassismus im Zweifelsfall eine Systemrationalität zuzuerkennen. Zu Recht weisen Manuela Bojadzijev und Alex Demirovic in ihrem Buch „Konjunkturen des Rassismus" (2002) eine solche werttheoretisch deduzierte Figur zurück: „Dieses Argument soll auch die Kontinuität des Antisemitismus in Deutschland oder Europa tref-

fen, und trifft sie nicht. Denn nach dem Argument müssten alle, eben alle, die unter der Bedingung warenproduzierender und geldförmig bestimmter Gesellschaftsverhältnisse leben, also nicht nur die „Deutschen", rassistisch sein."[5] Hier wird es spannend: Denn Antirassismus kann es im werttheoretischen Universum demnach eigentlich gar nicht geben. Aber der neuralgische Punkt und die eigentümliche Intention dieses Manichäismus ist doch eine andere: Die vollständige Delegitimierung migrantischer Redepositionen in der antirassistischen Bewegung. Sorry, aber diesen Film haben wir schon gesehen.

Um einen Einstieg in unsere eigene Einschätzung zu finden, wollen wir im Folgenden zeigen, an welchen Stellen die Debatte über Rassismus aufgehört hat, wo sich die einzelnen Positionen verbarrikadiert haben und nun ihre Stellung halten. Unser Erkenntnisinteresse sind die Schwächen und Niederlagen, die der Antirassismus in Verbindung mit diesem theoretischen Koma erlebt hat. Dies beinhaltet nicht die Behauptung, die antirassistischen Kämpfe hätten ausschließlich aufgrund des fehlenden Theoriewerkzeugs scheitern müssen. Aber umgekehrt wird ein Schuh daraus. Jedenfalls geht es uns darum, den Faden wieder aufzunehmen, die Diskussion anzustoßen und weiter zu treiben. Ob sich der Antirassismus aus seiner defensiven Lähmung befreien kann, steht letztlich auf einem anderen Blatt.[6]

Ein kurzer Rückblick auf die rassismustheoretische Vorgeschichte in der Bundesrepublik soll deshalb zunächst verdeutlichen, vor welchem Hintergrund und mit welcher Tradition die jeweiligen Positionen in der Debatte operieren[7].

History not repeating

In den 70er Jahren existierte der Begriff des Rassismus beinahe ausschließlich im Kontext der aus den USA importierten „race-relations" und wurde entsprechend als „Rassenbeziehungen" verstanden, d.h. der Terminus „Rasse" bezeichnete empirisch soziale Gruppen, denen man aufgrund somatischer Merkmale angehören konnte. Unhinterfragt blieb der Prozess der Rassisierung selbst, das Phänomen der Rassenkonstruktion wurde quasi biologistisch vorausgesetzt.

Jenseits der Rezeption der US-amerikanischen Debatte, spielte der Rassismusbegriff in der deutschen Debatte eine Rolle bei der Analyse des Apartheids-Systems in Südafrika und des Nationalsozialismus. Beide jedoch waren historisch und geographisch weit entfernt liegende Referenten. Der kritische Rassismusbegriff zielte entweder auf den biologistischen Wahn der Nazis und beschwor in aufklärerischer Tradition die Irrationalität des Rassismus - der biologische Rassismus des Nationalsozialismus war geächtet, eine berühmt gewordene Untersuchung im Auftrag der UNO hatte ergeben, dass es keine wissenschaftlich haltbare Grundlage für Rassenunterschiede zwischen Menschen gibt. Oder - wie in bezug auf Südafrika - die Referenten der Debatte spiegelten das „race-relations"-Paradigma, wonach von Rassismus nur dann die Rede sein konnte, wenn das fragliche soziale Verhältnis auch eines zwischen verschiedenen „Rassen" war.

Auch international war das „Race-Relation"-Paradigma ungebrochen, die mit der Arbeitsmigration nach Europa verbundenen Prozesse der Unterschichtung, Ausgrenzung und Ethnisierung wurden zwar wahrgenommen, aber bei den linken Gruppierungen, die sich mit den ausländischen Arbeitskräften beschäftigten, dominierte eher der Ansatz, nach dem es sich bei in- und ausländischen Proletariern schlicht um zwei verschiedene Gruppen ein und der selben Klasse handele, die vom Kapital zu Herrschaftszwecken gespalten werde. (vgl. Castles, Cosack (1972), für die BRD Bojadzijev, Tsianos 2000) Die Zuschreibung „eigentlicher" Interessen, wie sie typisch für einen hegelianisch geprägten Marxismus sind, ermöglichten so die Nicht-Beschäftigung mit den repräsentationellen Fragen der scheinbar bloss sozialen Schichtungsproblematik.[8] Der Rassismusbegriff jedenfalls schien nicht anwendbar auf die ArbeitsmigrantInnen und das gesellschaftliche Verhältnis, in das sie eintraten, als sie die Grenzen nach Deutschland, Frankreich usw. überquerten.

In den achtziger Jahren schliesslich, als man sich die Illusion abgeschminkt hatte, die mit dem Begriff „Gastarbeiter" verbunden war, dass nämlich die ArbeitsmigrantInnen bald wieder in ihre Heimatländer zurückkehren würden, entstanden ausreichend Anlässe, sich mit dem Rassismusbegriff vertraut zu machen. Die Anwesenheit mehrerer Millionen ArbeitsmigrantInnen, sowie eine Flucht-Welle aus Polen und der Türkei Anfang der achtziger Jahre war Anlass der ersten grossen bundespolitischen Kampagne gegen MigrantInnen, die schließlich auch zum Regierungswechsel führte. Nun entdeckten Kirchen, Gewerkschaften, SozialdemokratInnen und andere Wohlwollende, dass „Ausländerfeindlichkeit" dumm und gar schädlich sei. Es war die Entstehungszeit vieler Postkarten und Aufkleber, in denen selbsternannte AusländerInnenfreunde zu bedenken gaben, dass alle - und auch Jesus - schliesslich irgendwo AusländerIn seien. Der Begriff des Rassismus war jedoch weiterhin für besonders extreme und widerwärtige Sonderformen

der sogenannten Xenophobie reserviert. In dieser Phase wird der ökonomische Aspekt des Phänomens auf der Ebene der Legitimation der Ausländerbeschäftigung („Wer macht sonst die Drecksarbeit?“) im Mainstream des Antirassismus reflektiert, ist jedoch abgespalten von der Rassismusanalyse. Dieser wird ausschliesslich als Manifestation irrationalen Wahns oder von psychisch induzierten Ängsten begriffen.

In den neunziger Jahren dann, nach einem massiven Anstieg von Pogromen gegen AsylbewerberInnen, Flüchtlinge und andere MigrantInnen, begann sich - ausgehend von MigrantInnengruppen, die darüber eine vehemente Auseinandersetzung mit der radikalen Linken führten - der Rassismusbegriff in Deutschland auszubreiten. Aufgrund spezifischer politischer Dynamiken, die hier nicht en detail diskutiert werden können, in deren Wirkungszusammenhang jedoch vor allem die Kontextualisierung der Pogrome mit dem NS nicht zuletzt durch die Neonazis selbst, der moralische Stellenwert des Rassismusbegriffs und eine mangelnde rassismustheoretische Debatte innerhalb der wesentlichen Träger des Antirassismus, kam es zu einer Etablierung des Begriffs Rassismus auf der Ebene eines moralistisch erkämpften Terrains. Die Benutzung des Begriffs war somit nicht mit bestimmten gesellschaftstheoretischen Implikationen verknüpft. Rassismus signalisierte also weniger eine systematische Differenz zum Begriff der AusländerInnenfeindlichkeit, sondern markierte eher den Grad der moralischen Empörung der SprecherInnen oder seiner Selbstverortung auf der Links-Rechts-Achse.

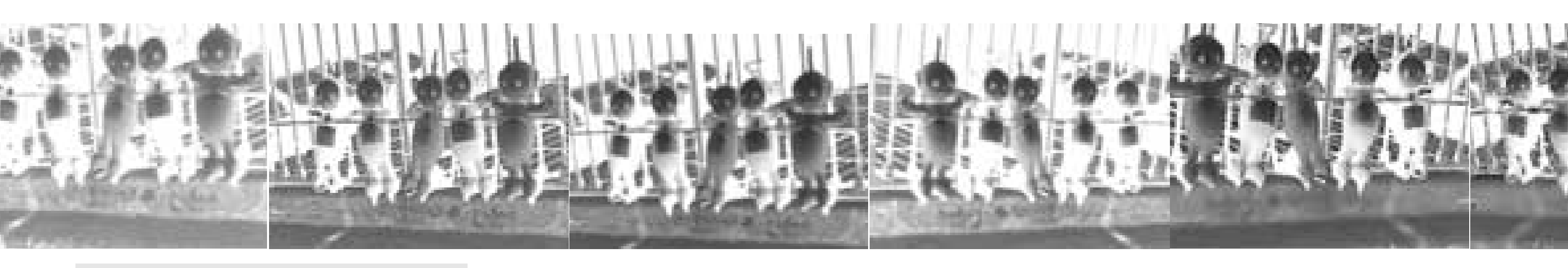
Der Kurze Frühling der Rassismusdebatte

Abseits des Mainstream hatte sich bereits ab Mitte der achtziger Jahre eine Debatte um Rassismus entwickelt, die etwa bis Mitte der Neunziger andauerte.[9] Die Beiträge zeichneten sich allesamt dadurch aus, dass sie den Versuch unternahmen, einen offensichtlich veränderten Rassismus zu begreifen. Gemeinsamer Nenner war dabei die Abgrenzung psychologisierender Ansätze, nach denen die Subjekte des Rassismus und ihre deformierte bzw. pathogene Psyche ursächlich für rassistische Unterdrückung seien. Gleichzeitig begann man zu begreifen, dass sich der Rassismus nicht mehr mit dem race-relations Paradigma fassen ließ. Ins Zentrum der Analyse rückte immer mehr der sogenannte Neo-Rassismus, der von manchen auch differentialistischer oder kulturalistischer Rassismus genannt wurde. Nicht mehr die vermeintlich biologisch-somatischen Unterschiede seien es, mit denen der Rassismus operiere, sondern die Essentialisierung kultureller Differenzen. Die Mehrheit der Beiträge begnügte sich jedoch damit, diesen Switch vom modernen zum quasi postmodernen Rassismus lediglich zu konstatieren, als handele es sich um die oberflächliche Modernisierung eines ohnehin etwas veralteten Konzeptes. Die Abwendung vom psychologistischen Rassismusverständnis implizierte die Analyse gesellschaftlicher Strukturen, denen man die Genese und Reproduktion des Rassismus nachweisen konnte. In Anlehnung an die angloamerikanische Diskussion entstand der Begriff des institutionellen Rassismus, mit dem die gesellschaftlichen bzw. staatlichen Aspekte des Rassismus in den Blick genommen werden sollten.

Institutioneller Rassismus oder der Antirassismus ohne AntirassistInnen

Die Beschäftigung mit institutioneller Diskriminierung hat in Deutschland, anders als im anglo-amerikanischen Raum keine Tradition. (Einsame Ausnahme davon bilden die Arbeiten von Räthzel 1994 und Gomolla, Radtke 2002)[10]. Im Kontext eines Modells von kulturellem Pluralismus (Multikulturalismus) und verstärkten Anstrengungen zur Gleichstellung von Frauen wurde das Konzept in den achtziger Jahren begrifflich und politisch geöffnet und zu einem allgemeinen Konzept institutioneller Diskriminierung weiterentwickelt, das alle relevanten Diskriminierungsmuster nach Geschlecht, sozialer Schicht, Alter usw. einzuschliessen sucht. Erst die Vorstellung institutioneller Diskriminierung macht Programme der affirmative action oder von Quotierungen möglich.[11]

Der Begriff „institutioneller Rassismus“[12] soll deutlich machen, dass rassistische Denk- und Handlungsweisen nicht Sache der persöhnlichen Einstellung einzelner Individuen, sondern in der Organisation des gesellschaftlichen Zusammenlebens verortet sind, welche die Angehörigen der eigenen Gruppe systematisch gegenüber den Nicht-Dazugehörigen privilegieren. Man beteiligt sich an der Diskriminierung, solange man sich diesen Bedingungen anpasst - persönliche Vorurteile müssen nicht im Spiel sein.



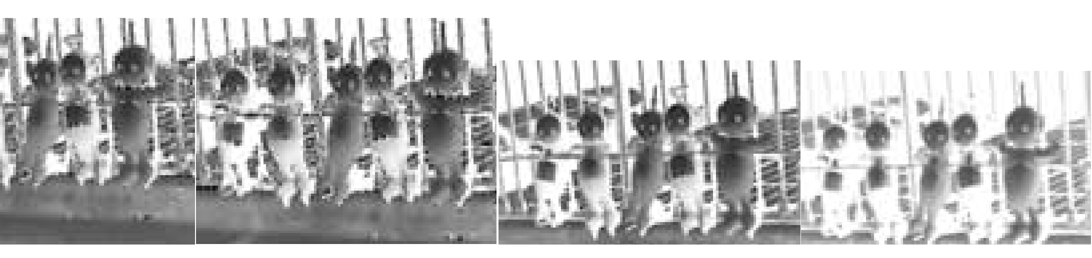
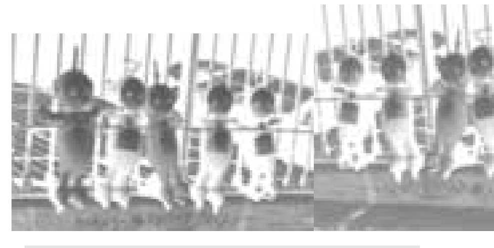
Es geht bei diesem Ansatz letztendlich darum, die Trennung zwischen politisch-institutionellen Verhältnissen und dem „rassistischen Subjekt“ zu überwinden, in dem der institutionelle Rassismus als Vorraussetzung des individuellen verdeutlicht wird. Dabei werden scheinbar bloss subjektive Äusserungen von Rassismus eben als unterschiedliche subjektive Abwehr- und Rechtfertigungsformen identifiziert, durch welche das Subjekt sich einerseits durch die politisch-institutionell „angebotenen“ rassistischen Arrangements zur Konfliktvermeidung und um des scheinbaren individuellen Vorteils willen korrumpieren und bestechen lässt.[13]

Seit Mitte der achtziger Jahre arbeitete das DISS (Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung) zu den Themen Rechtsextremismus und Rassismus und entwickelte in Anlehnung an Foucaults Diskursbegriff ein Rassismusverständnis, das sowohl Wissen, Handlungen als auch deren institutionelle Verfestigungen in staatlichen Formen umfassen sollte. Im Rahmen dieser Arbeiten entwickelten Siegfried und Margret Jäger einen Ansatz, nach dem Rassismus ein Dispositiv, eine „Ansammlung bestimmter Diskurselemente im Einwanderungsdiskurs“ ist (Jäger, Jäger 2002, 216), die die negative Bewertung abweichender kultureller oder körperlicher Merkmale beinhalten. Institutioneller Rassismus ist gleichbedeutend mit administrativem Handeln auf der Grundlage von Gesetzen. Institutionen werden hier im Wesentlichen als Staat verstanden, der mit seinen diskriminierenden Handlungen gegenüber MigrantInnen die Grundlage für rassistische Einstellungen liefert. Der Rassismus ist somit „Folge des hegemonialen, in Gesetzen gefassten und in der Politik vertretenen Rassismus“ (Jäger, Jäger, 2002, 219). Den staatlichen Instanzen sei eine „(Mit-)Verantwortung“ für die rassistischen Handlungen zuzusprechen, vor allem weil der Staat durch sein Gewaltmonopol und seine demokratische Legitimation „sich jeder Kritik entziehe“. Zwar deuten die Autoren einen Zusammenhang mit der Migration an, in dem sie etwa darauf verweisen, dass der Staat auf den „Druck“ der Migration reagiere, ansonsten bleibt aber ungeklärt, weshalb staatliche Instanzen überhaupt rassistisch diskriminieren. Einen Hinweis könnte dabei die Formulierung geben, nach der die Staatsapparate ihre Entscheidungen „auf der Basis von Gesetzen“ treffen. Staatsapparate sind also nicht bloss Automaten, wie es Siegfried und Margret Jäger nahelegen, sondern durchzogen von gesellschaftlichen Verhältnissen.[14]

Anfang der neunziger Jahre hat Birgit Rommelspacher diesen Aspekt zur Sprache gebracht, als sie die Interessen der Mehrheitsbevölkerung an der Unterdrückung der Minderheiten thematisierte. In ihrem Konzept der Dominanzkultur wollen die Mehrheitsvertreter ihre Privilegien und Vormachtstellung mit Hilfe ständiger Normierungen gegenüber den MigrantInnen absichern. Kulturelle Hegemonie dient demzufolge der Ausgrenzung und Entwertung der kulturellen Praktiken der Anderen, sie ist Ausdruck individueller internalisierter Strategien, die sich zugleich in Institutionen niederschlagen.

Dieser Ansatz war fruchtbar, um die subjektiven Interessen von Frauen und Männern an verschiedenen Formen des Rassismus zu verstehen.[15] Woran es ihm jedoch mangelt, ähnlich wie bei Jäger, ist die Theoretisierung des unterstellten asymmetrischen sozialen Verhältnisses, innerhalb dessen die Akteure ihre Strategien entfalten. Die Ungleichheit, die die Mehrheitsdeutschen absichern wollen, ist ebenso vorausgesetzt, wie bei Jäger der Diskriminierungsrassismus des Staates, der dann gleichsam nach unten abstrahlt.

Die Debatte um Institutionellen Rassismus wurde in Deutschland jedoch ohne die in der internationalen Debatte übliche theoretische Begriffsarbeit geführt. Der Begriff des Institutionellen Rassismus wurde eingeführt, ohne die sozialen und theoretischen Modi in den Blick zu nehmen, die es ermöglichen, Institutionen auf ihre rassistischen Implikationen oder eben Praktiken hin zu analysieren. Den Rassismus von seinen Effekten aus zu analysieren ist nicht unüblich innerhalb der kritischen Rassismusdebatte. Das Problem ist allerdings, dass diese Analysestrategie aus politischer Sicht voraussetzungsvoll ist. Mit diesem Ansatz kann man den Rassismus zwar skandalisieren, nicht aber ihn in seinem gesellschaftlichen Wirkungszusammenhang begreifen. Die Kräfteverhältnisse, die eine Skandalisierung voraussetzen, wären selbst erst analytisch aufzuarbeiten. Das Problem ist in Deutschland also, dass man das Konzept des Institutionellen Rassismus übernommen hat, ohne zu verstehen, dass seine Anwendung auf der Mobilisierbarkeit antirassistischer Empörungspotentiale beruht.

Der Begriff des Institutionellen Rassismus stellt zugleich den Höhepunkt der deutschen Debatte dar, sowohl hinsichtlich der relativen Etablierung bis hin zu linksliberalen Kreisen, als auch in seiner Wirkungslosigkeit. Die Wirkungslosigkeit rührt einerseits von der Nicht-Verbindung mit antirassistischen Kämpfen und andererseits von dem theoretischen Verfahren her, das Institution und Rassismus einfach zueinander addiert hat.

Es ist unter anderem diese theoretische Ungenauigkeit, die Robert Miles Mitte der achtziger Jahre veranlasste, eine Kritik der institutionalisierten Formen antirassistischer Politik, wie zB. in Gestalt von Anti-Diskriminierungsgesetzen, zu formulieren, denen ein bestimmtes Verständnis von „institutionellem Rassismus“ zugrundelag. Zwar wurde Miles auch in der deutschen Debatte beinahe schon inflationär rezipiert, jedoch nur hinsichtlich seiner Systematisierung der Definitionskriterien des Rassismusbegriffs. Nicht zur Kenntnis genommen wurde bedauerlicherweise seine Analyse des Institutionellen Rassismus. Gerade hier hätten jedoch Ansatzpunkte für eine Weiterentwicklung einer Theorie des Verhältnisses zwischen Staat und Rassismus bestanden.

Miles & More

Robert Miles, Soziologe und Leiter der Forschungsgruppe „Migration und Rassismus“ an der Universität Glasgow, ist einer der bekanntesten Vertreter der neuen britischen Rassismusdiskussion. Mit seiner Abwendung vom Paradigma des „Rasse“-Konzeptes ebnete er den Weg für die Anwendbarkeit des Konzeptes der Rassenkonstruktion auf Prozesse der Ethnisierung der EinwanderInnen, ohne dabei auf das sozialwissenschaftliche Paradigma der „Ethnizität“ zu rekurrieren, in dessen Rahmen Rassismus zu einem Subaspekt des Ethozentrismus degradiert wird.

Was Miles zurückweist, wenn er Rassismus analytisch ausschließlich als ideologischen Prozeßkomplex der Repräsentation von Gruppenkonstruktionen in Diskursen der Differenz bestimmt, sind methodologisch-individualistische Ansätze[16], die vom individuellen Nutzen von Vorurteilen für die rassistischen Subjekte ausgehen sowie funktionalistische Ansätze, die Rassismus auf dessen Funktion bzw. seine Konsequenzen reduzieren. Erst die stringente Handhabung eines engen Rassismusbegriffes, die seinen repräsentationalen Gehalt analytisch hervorhebt, erlaubt es, die Bestimmung seiner spezifischen ideologischen Artikulation mit sexistischen und/oder nationalistischen Diskursen, die sich in der Praxis überlappen, herauszuarbeiten. Im Unterschied zur bundesdeutschen Debatte unterscheidet Miles nun Ausgrenzungspraktiken vom institutionellen Rassismus. Er benutzt den Begriff der Ausgrenzungspraxis, „um all die Fälle zu analysieren, in denen eine näher bezeichnete Gruppe bei der Zuteilung von Ressourcen und Dienstleistungen nachweislich ungleich behandelt wird, oder in denen sie in der Hierarchie der Klassenverhältnisse systematisch über- oder unterrepräsentiert ist“[17]. Notwendige definitorische Voraussetzung dieser so gefaßten Ausgrenzungspraxis, ist die Faktizität der Diskriminierung einer sozial definierten Gruppe, die der Ausgrenzung vorausgeht. Die jeweiligen Praktiken askriptiver Diskriminierung, Unterdrückung und Ausgrenzung implizieren nicht unbedingt eine funktional äquivalente Ausgrenzungsideologie. Sie sagen an sich nichts über den repräsentationalen Gehalt der ausgeübten Diskriminierung aus.[18]

Der hierzu komplementäre Begriff ist der des „Institutionellen Rassismus“, der auf zwei Arten von Verhältnissen beruht. Zum einen basiert er auf Verhältnissen, in denen Ausgrenzungspraktiken direkt aus einem rassistischen Diskurs heraus entstehen. Das heisst, dass sie ihn materialisieren, ohne durch ihn gerechtfertigt werden zu können. Zweitens beruht er auf Verhältnissen, in denen ein explizit rassistischer Diskurs so abgewandelt wird, daß der unmittelbar rassistische Inhalt verschwindet, sich die ursprüngliche Bedeutung aber auf andere Wörter überträgt.[19] Ausschlaggebendes Moment ist nicht die Beurteilung der Handlungsformen, sondern das Aufzeigen einer historischen Verkettung: Einer Geschichte des Rassismus.

Die erste Ausprägungsform des institutionellen Rassismus resultiert aus der Präexistenz eines Rassismusdiskurses. Er bringt Ausgrenzungspraktiken hervor, die nicht mehr auf ihn verweisen. Die Institutionen führen seine nicht intendierten Folgen quasi-automatisch fort wie z.B. im Fall des Antiziganismus. Die zweite Ausprägungsform, die für die aktuelle Formation des neorassistischen Diskurses u.a. in Deutschland sehr charakteristisch ist, konzipiert Miles als einen „Verschiebungsprozeß der Bedeutungen, in dessen Rahmen ein rassistischer Diskurs in einem anscheinend nicht-rassistischen Diskurs Eingang findet.“[20] Man kann inzwischen sehr leicht empirisch zeigen, wie es zur semantischen Transformation der ursprünglich juridischen Kategorie des „Migranten“ zu einem zentralen Code der askriptiven Diskriminierung einer als homogen und sich selbst reproduzierend vorgestellten Gruppe gekommen ist.[21] Auch Etienne Balibar trägt diesem Aspekt der metonymisierenden Wandlung des rassistischen Diskurses in Frankreich Rechnung: „So entdecken wir, daß im heutigen

Frankreich die ‚Immigration' der Name par excellence für die Rasse geworden ist, ein neuer Name, der jedoch die gleiche Funktion wie der alte hat, so wie ‚Immigrant' das Hauptmerkmal ist, das die Einordnung der Menschen in eine rassistische Typologie erlaubt."[22] In den deutschsprachigen sozialwissenschaftlichen Erklärungsversuchen des Rassismus ist mit Ausnahme des Ethnisierungsansatzes von Bukow keine nennenswerte Adaption des Ansatzes von Miles zu verzeichnen.[23]

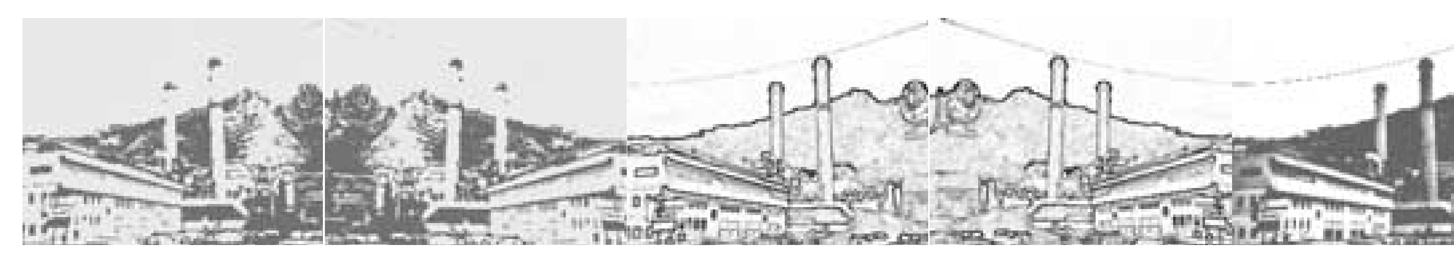
Wichtig für unsere Fragestellung ist Miles' Ansatz weil er die zentrale Bedeutung der historisch sedimentierten rassistischen Verhältnisse für das Verständnis des Institutionellen Rassismus betont. Was Miles aber nicht gelingt, ist eine angemessene Theoretisierung der gesellschaftlichen Prozesse, die eine solche Einschreibung in das materielle Gerüst der Institutionen verstehbar machen. Bevor wir auf diesen Punkt eingehen, wollen wir zunächst die Arbeit von Stephen Castles, Codula Kosack und Marios Nikolinakos diskutieren. Sie leisteten wichtige Pionierarbeit, indem sie durch eine vergleichende Analyse der Migrationssituation im europäischen Kontinent der siebziger Jahre die empirische Basis für den Abschied von der Dominanz des Kolonialismus-Paradigma als dem relevanten Erklärungsmodus des Rassismus gründeten. Sie verwiesen als erste auf den Zusammenhang von Arbeitsmigration und Rassismus, scheiterten aber an ihrer klassenreduktionistischen Analytik, in deren Rahmen Rassismus als ein vom Kapital eingesetztes strategisches Mittel zur Spaltung der Arbeiterklasse bestimmt wurde. Sie lieferten jedoch den vermutlich ersten Versuch, den Zusammenhang zwischen Migration und Rassismus nicht auf demagogische Weise zu denken. Ein Versuch, an den wir anknüpfen können.

The empire splits back

Stephen Castles „split labor market"-Ansatz ist repräsentativ für marxistische bzw. klassenanalytische Ansätze, die Rassismus im Kontext ökonomischer Transformationsprozesse analysieren. Arbeitsmigration wird in den Kontext der globalen, asymmetrischen ökonomischen Machtstrukturen und der damit verbundenen Kapitalakkumulation und Klassenbildung eingebettet, aus denen für die Arbeitsmigranten Allokationsprozesse der „ethnischen" Unterschichtung und für die einheimische „Arbeiterklasse" Spaltungsprozesse resultieren. Im Rahmen seiner Konzeption wird die einwanderungsbedingte Entstehung einer „ethnischen Minderheit" in ursächlichem Zusammenhang mit deren Klassenlage erfaßt. [24] Behauptet wird ebenfalls, dass Rassismus in Krisenperioden und unter Verhältnissen institutionalisierter Diskriminierung von bestimmten Kapitalfraktionen als Strategie des Krisenmanagements eingesetzt werde. Die Spaltung der Arbeiterklasse durch die staatlich koordinierte Einführung einer disponiblen ausländischen „Reservearmee" verlagert somit den „Klassenantagonismus" auf die Ebene der „ethnisierten" Fraktionen der „Arbeiterklasse", wodurch die Ausbeutung sowie die staatliche Diskriminierung, der diese unterliegen, weiter potenziert wird. Castles fasst den Status des Gastarbeiters ökonomistisch verkürzt, weil er diesen einzig in Relation zu den Prozessen der Klassenallokation betrachtet. Dies geht einher mit einer problematischen Unterschätzung der repräsentationalen Determinanten, die im Prozeß der Rekrutierung von ausländischen Arbeitskräften wirksam werden. Dabei wird der sozialen Differenzierung innerhalb der „ethnischen Fraktion der Arbeiterklasse" sowie der gegen sie gerichteten, entsprechend semantisch-funktional differenzierten Formen der Diskriminierung nur begrenzt Rechnung getragen.

Auch die analytische Hervorhebung der Funktionalität der ethnischen Spaltung vermag deren Entstehung nicht überzeugend zu klären. Dabei ließe sich gerade durch die Herausarbeitung der Ursachen ihrer Funktionalität - und zwar durch die Analyse der repräsentationalen Dimension der askriptiv begründeten Allokationsprozesse - die Monokausalität des ökonomischen Reduktionismus widerlegen.

Wenn auch die Arbeitskräftenachfrage die zentrale Bestimmungsgröße der Allokations- und Vergesellschaftungsprozesse ist, so findet die Artikulation von rassistisch bedingten Ein- und Ausgrenzungspraxen indes nicht unabhängig von den sie formierenden Prozessen der Bedeutungskonstruktion statt. Die Signifikations- und Attributionsprozesse lassen sich nicht auf die Arbeitsmarktsegmentierung zurückführen, mit anderen Worten: Arbeitsmarktsegmentierung spricht keine Sprache. Die strukturell bedingte Exklusionsfunktion des Arbeitsmarktes konstituiert den



Rahmen innerhalb dessen die Inklusionskriterien systemisch reguliert werden; sie diktiert aber nicht die Gruppenspezifik der Exklusionskriterien. Diese muß erst als solche im Wirkungskontext eines Diskurses der Gruppenkonstruktion entweder vorhanden sein oder aber neu konstituiert werden.

7 Ausblick

Den Institutionellen Rassismus zu verstehen, heisst unter den oben diskutierten Voraussetzungen also auch, die Prozesse der Migration zu verstehen, in deren Wirkungszusammenhang sich rassistische Ausschliessungs- und Unterwerfungspraktiken heute vielfach überlagern. Migration verstehen heisst dabei nicht, Wanderung von Arbeitskräften über nationale Grenzen hinweg zu konstatieren, sondern vielmehr Migrationsregime zu analysieren. In ihnen artikulieren sich nicht nur die Modi der Einwanderung, sondern auch die pluralen Klassenkräfteverhältnisse, die die Unterschichtung und Entrechtung der MigrantInnen möglich machen. Migrationsregime analysieren heisst auch, den Zusammenhang zwischen Staat, Volk und Nation in den Blick zu nehmen, denn dieser ist es, der letztlich so etwas wie institutionellen Rassismus ermöglicht. Ihn lediglich zu konstatieren, hieße, ein psychologisches oder anthropologisches Modell des Rassismus einfach auf den Staat zu übertragen, ohne die spezifischen Eigenschaften der Institutionen zu berüksichtigen. Was sind nun diese Spezifika?

Unseres Erachtens müsste man, um Institutionen und damit auch den Institutionellen Rassismus analysieren zu können, einen materialistischen Institutionenbegriff zugrundelegen. Für einen solchen Begriff wäre zunächst Abschied von einem naiven Verständnis der Institutionen zu nehmen, nach dem diese nichts weiter sind als gesellschaftliche Konventionen, die wie Automaten funktionieren, d.h. man müsste anfangen darüber nachzudenken, welche gesellschaftlichen Verhältnisse sich auf welche Weise in Institutionen eigentlich artikulieren. Welche Transformationen des Sozialen und Politischen finden im Prozess der Institutionalisierung statt. Das wäre die Voraussetzung, Institutionen in eine Geschichte der rassistischen Verhältnisse einbetten zu können, denn wie oben gezeigt, kann der Rassismus nur in seiner historischen Bewegung verstanden werden. Schliesslich bedarf es einer Reflektion der spezifischen Art und Weise, in der rassistische Praktiken in staatlichen Apparaten überhaupt existieren können, d.h. also auch eine Analyse der Staatsapparate hinsichtlich ihrer Funktion im Migrationsregime.

Diese Vorbedingungen sind Versatzstücke, die uns zu einer theoretisch weitergehenden Frage führen, die zugleich unseren Einsatz darstellt: Was kann unter den Prämissen einer materialistischen Staatstheorie zu der Einrichtung und Transformation von Migrationsregimes und der Ausbreitung von Rassismus gesagt werden? Wir können diese Frage nicht abschliessend beantworten, sondern begreifen sie vielmehr selbst als den Einstieg in eine zu führende Debatte über das Verhältnis von Rassismus, Staat und Ökonomie.

Ende der siebziger Jahre entwickelte der marxistische Theoretiker Nicos Poulantzas einen relationalen Staatsbegriff, nach dem sich die Klassenkräfteverhältnisse im Sinne einer geordneten Verkettung von Effekten im Staat materiell verdichten, sich in seine institutionelle Materialität konstitutiv einschreiben. Der Staat kann demnach nicht als ein neutrales Instrument betrachtet werden, eine leere Hülle, derer sich die je stärkste gesellschaftliche Gruppe bemächtigt, auch nicht als Subjekt, das eine abstrakte Macht jenseits der Klassenstruktur besäße. Er ist sowohl Kristallisationspunkt als auch Ort der Klassenauseinandersetzungen. Mit der Kon-

zeption des Staates als der *materiellen Verdichtung von Kräfteverhältnissen* fand Poulantzas staatstheoretischer Beitrag seinen populärsten Slogan (Poulantzas vgl. kritisch dazu Demirovic 1982 S.81f.).

Die Theorie der Klassenkräfteverhältnisse unterscheidet zwar Klassenfraktionen, geht aber auf die - für unsere Fragestellung entscheidende - Klassenzusammensetzung nicht ein. Transnationale Migration ist nun unter anderem der Prozess der permanenten Neuzusammensetzung der Klassen. Um aber Migration und Rassismus im strukturellen und institutionellen Aufbau des kapitalistischen Staates bestimmen zu können, bedarf es über Poulantzas' These hinaus einer Perspektive auf den Zusammenhang von Ethnisierung und Migration in ihren Wirkungen auf die beherrschten Klassen und ihre Spaltungen.

Die Weltsystem-Theorie von Immanuel Wallerstein liefert hierzu einen entscheidenden Hinweis. Ihrzufolge erwächst Arbeitsmigration aus den Funktionserfordernissen des Wachstums und der Transformation des kapitalistischen Weltsystems. Auf dieser Grundlage hebt Wallerstein die analytische Bedeutung der Haushaltstruktur hervor, und arbeitet ihre Verknüpfung mit Prozessen der „Ethnisierung" der Weltarbeitskraft heraus. „Haushaltsstrukturen" liefern demnach einerseits die Voraussetzung für die erweiterte Reproduktion der Arbeitskraft unter den ungleichen Bedingungen der internationalen Arbeitsteilung, andererseits manifestieren die derartig hierarchisierten und im Einwanderungskontext eingebetteten Haushaltsstrukturen die „praktische Äquivalenz" (vgl. Miles 1991) der rassistischen Stigmatisierung der Segmentierung des Arbeits- und Wohnmarktes. Rassismus sei also die Institutionalisierung der durch die internationale Arbeitsteilung durchgesetzten Hierarchien.

Wallerstein weist darauf hin, dass die strukturelle Spannung in der internationalen Arbeitsteilung nicht automatisch und unvermittelt in die Strukturen der nationalen Arbeitsmarktsegmentation hineinwirkt. Die Ethnisierung könnte demnach bestimmt werden als ein konstitutives Element der Klassenbildung und zwar nicht auf der Ebene der Klasse als Produktivkraft, sondern in bezug auf das kapitalistische (Staats-) Regime, das in der strukturellen Desorganisation der Beherrschten besteht.

Die Frage lautet nun, welches die institutionelle Formation ist, die „rassistisches Handeln als solches gratifiziert und einen rassistischen Ein- und Ausschlussmodus installiert, der die gesellschaftlich koexistierenden Gruppen und Individuen trennt; sie in Subjekte mit 'ethnischer' bzw. 'rassischer' Identität transportiert, eine Institution also, deren Zentrum die ideologische Rassenkonstruktion repräsentieren müsste" (Müller 1995: 99). Der kapitalistische Staat reguliert innerhalb des jeweils etablierten Migrationsregimes nicht nur die Segmentierung der Arbeitskraft, sondern er kontrolliert auch eine Struktur der differenzierten Reproduktion der Arbeitskräfte. Um zu verstehen, wie diese Reproduktion entlang ethnisierender Kategorien funktionieren kann, bedarf es wiederum einer genaueren Bestimmung des Ein- bzw. Ausschlussmodus unter der Perspektive auf die Nation-Form und ihres Wandels als politisch-ideologische Einheit. Mit anderen Worten, wenn in Poulantzas' Konzeption des Staates dieser durch den Klassenkampf strukturiert ist, und die Kräfteverhältnisse im Klassenkampf die Art und Weise sowie den Umfang markieren, in dem die Arbeiterklasse „im Staat anwesend" ist, auf welche Weise ist dann der Rassismus im Staat anwesend?

Wir glauben, dass Etienne Balibars These vom „national-sozialen Staat" (Balibar 2001), die er in Anschluss an Poulantzas entwickelte, die theoretische Lücke schliessen kann. Balibar zufolge ist „die Regulierung [...] der Klassenkämpfe durch die Sozialpolitik und die Institutionen zur kollektiven Sicherung zumindest eines Teiles der Lohnarbeiter, die als ‚Wohlfahrtsstaat', Welfare State oder Sozialstaat bezeichnet wird, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts absolut unentbehrlich für die Erhaltung der nationalen Form des Staates" (Balibar 2001: 14).

Die Bedeutung des „national-sozialen Staats" liegt darin, ein Migrationsregime zu etablieren, dass die Rekonstitution der beherrschten Klassen als desorganisierte ermöglicht. Diese Desorganisierung ist möglich, weil die Kopplung sozialer Rechte an die Staatsbürgerschaft - die „soziale Staatsbürgerschaft", wie Balibar es nennt - die in diesem Prozess stattfindet, die Nationalisierung der Arbeiterklasse materiell fundiert. Auf der anderen Seite ist die staatliche Kontrolle von Einwanderung der institutionelle Ort, an dem ein Mechanismus der differenzierenden Reproduktion der Arbeitskraft dadurch stattfinden kann, dass einem Teil der Arbeiterklasse soziale Rechte vorenthalten werden. Die Trennung von Lohnarbeit und Staatsbürgerschaft für einen Teil der Arbeiterklasse liefert dann die Grundlage dafür, dass sich der Rassismus konstitutiv in die institutionelle Materialität des Staates einschreibt.

Die Transformation des Migrationsregimes stellt die Folie, auf der wir die Transformationen der rassistischen Unterwerfungsverhältnisse analysieren können. Mit der Reform des Staatsbürgerschaftsrechts und dem neuen Zuwanderungsbegrenzungsgesetz werden die MigrantInnen auf eine neue Weise judikativ zerlegt um entsprechend administrativ

kontrolliert werden zu können. So wie die faktische Abschaffung des Asylrechts zu einer scharfen Trennung zwischen Flüchtlingen und ArbeitsmigrantInnen führte, versucht das neue Regime eine Vielfalt von MigrantInnenklassen - von Aussiedlern über Flüchtlinge und Sans Papiers hin zu GreencardinhaberInnen - entlang des Integrationsdispositivs zu etablieren. Dieses Dispositiv ermöglicht neben einer solchen Klassifizierung die Desartikulation der Migrationsgeschichte und ihrer Kämpfe selbst, da es auf der Basis individueller (Anpassungs-)Leistungen organisiert ist. Im Zentrum der staatlichen Migrationsverwaltung stehend, reorganisiert es die Unterwerfung der MigrantInnen als reformistisches Glücksversprechen auf Inklusion und Gleichberechtigung für das migrantische Individuum. Diese objektive Kategorisierung ist die Grundlage sowohl für Politiken des Rassismus als auch des Antirassismus.

E-mail: tsianos@niatu.net, serhat@niatu.net

Literatur

Balibar, E. (1990): Rassismus und Krise. In: Balibar, Wallerstein: Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg, 261-272.

Balibar, E. (2001): Kommunismus und Staatsbürgerschaft. Überlegungen zur emanzipatorischen Politik am Ende des 20. Jahrhunderts. In: diskus 2, Frankfurt.

Bojadzijev, M., Karakayali, S.,Tsianos, V. (2003): Papers and Roses. Autonomie der Migration und der Kampf um Rechte. In: Buko (ed): Grenzenlos glücklich? Beiträge zur Imperialismusdebatte. Göttingen. (Im Erscheinen)

Bojadzijev, M., Tsianos, V. (2000): Spuren des migrantischen Widerstands. In: IZ3W, April, 35-38.

Bratic L. (2002): Rassismus und migrantischer Antirassismus in Österreich. In: Bratic (ed): Landschaften der Tat. Linz 2002, 119-142.

Butterwege, C. (1996): Rechtsextremismus, Rassismus und Gewalt. Erklärungsmodelle in der Diskussion. Darmstadt.

Castles, S., Kosack, G. (1973): Immigrant Workers and Class Structure in Western Europe. London.

Cohen, P. (1994): Verbotene Spiele. Theorie und Praxis antirassistischer Erziehung, Hamburg.

Demirovic, A. (1982): Jenseits der Ästhetik. Zur diskursiven Ordnung der marxistischen Ästhetik. Frankfurt.

Demirovic, A. (1992): Vom Vorurteil zum Neorassismus. Das Objekt „Rassismus“ in Ideologiekritik und Ideologietheorie. In: redaktion diskus (ed): Die freundliche Zivilgesellschaft. Rassismus und Nationalismus in Deutschland. Berlin, 73-94.

Demirovic, A., Bojadzijev, M. (ed) (2002): Konjunkturen des Rassismus. Münster.

Gomolla F., Radtke, O. (2002): Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule. Opladen.

Jäger, S. (1992): Brandsätze: Rassismus im Alltag. Duisburg.

Jäger S., Jäger, M. (2002): Das Dispositiv des Institutionellen Rassismus. Eine diskurstheoretische Annäherung. In: Demirovic, A., Bojadzijev, M. (ed): Konjunkturen des Rassismus. Münster, 212-224.

Kalpaka, A., Räthzel, N. (ed) (1986): Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein. Berlin.

Miles, R. (1991): Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs. Hamburg.

Müller, J. (1995): Mythen der Rechten. Nation, Ethnie, Kultur. Berlin,

Müller, J. (2002): An den Grenzen kritischer Rassismustheorie. Einige Anmerkungen zu Diskurs, Alltag und Ideologie. In: Demirovic, A., Bojadzijev, M. (ed): Konjunkturen des Rassismus. Münster, 226-245.

Osterkamp, U. (1998): Rassismus als Selbstermächtigung. Hamburg.

Räthzel, N. (1994): Arbeit und Diskriminierung am Beispiel Hamburgs. Hamburg.

Rommelspacher, B. (1995): Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht. Berlin.

Silverman, M. (1994): Rassismus und Nation: Einwanderung und die Krise des Nationalstaats in Frankreich. Hamburg.

Singer, M. (1997): Fremd. Bestimmung. Zur kulturellen Verortung von Identität. Tübingen.

Terkessidis, M. (1998): Psychologie des Rassismus. Opladen.



Anmerkungen:

1 Vgl. Müller (2002)
2 Mit dem Boom der cultural studies Mitte der achtziger Jahre enstand die Figur der Identitätspolitik als mögliche antirassistische Strategie von postkolonialen Minderheitsangehörigen. Die berühmteste Formel dieser Strategiekonzeption lief unter dem Begriff strategischer Essentialismus. Dies wiederum wurde zum Gegenstand dekonstruktivistischer und queerer Kritiken. Die hierin entwickelte Kritikfigur hat sich offenbar in der Folge derart verselbständigt, dass mit der Parole „Kritik der Identitätspolitik" jede Form migrantischer Selbstbehauptungsstrategien quasi automatisch delegitimiert werden konnte. So weigerten sich beispielsweise die antiessentialistischen Hardliner die Forderung nach Quotierungspolitik konsequent zu verteidigen, weil diese die klassifikatorischen Attribute bevölkerungspolitischer Kontrollpraxen für „Angehörige ethnischer oder migrationsbedingter Minderheiten" übernehme. Die der antiessentialistischen Logik zugrundeliegende Gleichsetzung von Klassifikation mit Hierarchisierung gründet auf einem Machtverständnis, das Klassifikationen auf unbrauchbare Weise universalisiert. Es erweist sich als untauglich für das Verständnis von realen Kräfteverhältnissen, da es diskriminierende nicht von nicht-diskriminierenden Klassifikationen unterscheiden kann. Klassifikationen sind ohnehin nur Bezeichnungen von Lebensverhältnissen, die sich nie vollständig und endgültig repräsentieren lassen. Die grundsätzliche Unmöglichkeit der Repräsentation existiert nicht nur abstrakt. Sie realisiert sich in Kämpfen gegen Zwangsidentifizierungen, in der provokativen Selbstaneignung und Enteignung von identitären Zuschreibungen. Die Spuren dieses Widerstandes markieren die umkämpften Orte der erzwungenen institutionalisierten Kompromisse.
3 Vgl. Bratic 2002.
4 Eine Ausnahme dazu und als Beweis für den produktiven Umgang mit ideologiekritischen Elementen der „Frankfurter Schule" und kritischer Rassismusanalyse kann auf die Arbeit von Alex Demirovic verwiesen (Demirovic 1992).
5 Bojadzijev, Demirovic (2002), S. 24.
6 Vgl. Bojadzijev, et. Al. (2003).
7 Für einen ersten Überblick vor allem für die bundesrepublikanischen Debatten: Butterwege (1996).
8 Innerhalb der „race-relations"-Debatte wurde eine Kontroverse über den Gebrauch Marxscher (Miles, Hall, Cox) oder Weberscher (Rex, Banton) Kategorien geführt. Zwar sind wir der Ansicht, dass beide Begriffe im Grunde genommen im Kontext völlig verschiedener Fragestellungen entwickelt wurden und damit auch verschiedene Gegenstände konstruieren. Der Begriff der Unterschichtung stellt für uns jedoch eine Art Kompromiss auf der Ebene der Begriffsbildung dar, der seine theoriepolitischen Implikationen in der Tat unterbestimmt lässt. Die Unterschichtung bezeichnet so zunächst nichts weiter, als die Tatsache der sozialen und politischen Diskriminierung und Benachteiligung eines Teils der Arbeitskraftbesitzer.
9 Unsere Absicht ist nicht, die Debatte in ihrer ganzen Bandbreite zu rekonstruieren, sondern einige Positionen vorzustellen, die sich auf diskursive und institutionelle Weise verfestigen konnten.
10 Vgl. Nora Rätzhel (1994) und Gomolla, Radtke (2002).
11 In der angloamerikanischen Diskussion ist einerseits von einem „internen Kolonialismus" (Hechter 1975) und andererseits von einer „racialisation" der sozialen Verhältnisse gesprochen worden (Miles 1991), um das Phänomen der Durchdringung der gesellschaftlichen Einrichtungen zu veranschaulichen. Im deutschen Kontext ist das Phänomen eines alles durchdringenden Rassismus/Sexismus von Kalpaka/Räthzel (1994) und Rommelspacher (1995) bis auf die Interaktionsebene und vor allem von Jäger (1992) bis in die Sprache des Alltags verfolgt worden.
12 Die Begriffskombination „institutioneller Rasismus" war bereits in den sechziger Jahren zuerst von Stokely Carmichael und C. V. Hamilton verwendet worden, zwei einflussreichen Theoretikern der Black Power-Bewegung.
13 Vgl. Osterkamp (1998), S. 144 ff.
14 Dass Staatsapparate nicht nur Automaten sind, legt nahe, dass sie es eben wenigstens zum Teil doch sind. Dies ist so zu verstehen, dass die Staatsapparate über eine relative Autonomie verfügen, die ausgeht von ihrer spezifischen Materialität. Man könnte das Problem auch im Sinne der Frage des Staatstheoretikers Eugen Paschukanis wie folgt stellen: Warum übt die Bourgeosie ihre Macht nicht direkt aus? Wozu bedarf es eines scheinbar über den Klassen stehenden Staates? Das verweist auf die Doppelstruktur des Staates und seiner Apparate, in denen, um mit Poulantzas zu sprechen, sich gesellschaftliche Kräfteverhältnisse materiell verdichten. Der Effekt der Verdichtung selbst ist es, der es überhaupt ermöglicht, von einer bedingten Verselbständigung eines Apparates zu sprechen.
15 Vgl. Rommelspacher (1995), S. 147 f.
16 Vgl. Cohen (1994), S. 25 ff.
17 Miles (1991), S. 103
18 Als zweites Charakteristikum zur Definition der Ausgrenzungspraxis führt Miles ihren reziproken Bezug sowohl auf intentionale Handlungen als auch auf nicht intentionale Folgen: Der Begriff schließt also sowohl kalkulierte Versuche der Herstellung von Ungleichheiten ein, wie auch einen Komplex von Entscheidungen und Handlungen, deren unbeabsichtigtes Resultat Ungleichheit ist (wobei allerdings die Entscheidung, wider besseres Wissen die betreffenden Praktiken nicht zu revidieren, als intentionale Handlung verstanden werden muß). Aus Gründen analytischer Deutlichkeit, aber auch, um Strategien des Eingreifens zu entwickeln, ist es wichtig, sich zu vergewissern, ob Ausgrenzungspraktiken das Ergebnis intentionaler Handlungen oder nicht-intentionaler Handlungen sind (Miles 1991, S. 105).
19 Miles (1991), S. 113.
20 Miles (1991), S. 115.
21 Vgl. Miles (1991), S.114 ff.
22 Balibar (1990), a.a.o., S. 266; vgl. Silverman (1994), S. 81 ff.; siehe auch Jäger (1992).
23 Mark Terkessidis, der an Miles vielfach anschließt, versucht, die Rassenkonstruktionsthese einer Kritik zu unterziehen, in dem er die Überbetonung der phänotypischen Relevanz im Prozeß der Bedeutungskonstruktion bemängelt und die analytische Notwendigkeit der Unterscheidung von Rassenkonstruktion und Rassismus, d.h. die negative Bewertung der vergleichenden Unterscheidung, in Frage stellt. Dagegen wäre einzuwenden, daß die Annahme, der Akt der Klassifikation inkludiere schon die Bewertung, selbst die Gefahr einer analytischen Neutralisierung des Machtaspektes im Rassismusbegriff birgt (Terkessidis 1998, S. 74 ff.) Dass eine solche Argumentation zu einer unzulässigen Universalisierung des Machtsbegriffs führt, hat Mona Singer überzeugend dargelegt: „Wenn das Unterscheiden auf der Ebene der Erkenntnis mit Macht verbunden wird, dann, so könnte man sagen, ist hinter jedem Klassifizieren der Wille zur Hierarchisierung zu vermuten. Damit wird aber Macht auf eine unbrauchbare Art universalisiert und taugt nicht mehr dazu, Diskriminierungen (d.h. jemanden von anderen absondern, ihn unterschiedlich behandeln und in herabsetzen) von nicht diskriminierenden Klassifikationen zu unterscheiden. Klassifikationen von Menschen bezeichnen jedoch immer Verhältnisse und bringen dies zum Ausdruck. Sie können daher, unabhängig vom Kontext der Verhältnisse von Bezeichnenden und Bezeichneten, nicht automatisch als Diskriminierung beurteilt werden." (Singer 1997, S. 44)
24 Er betont, dass der Minoritätenstatus einer „ethnischen Minderheit" nicht arithmetischer Natur sei, sondern auf Prozessen sozialer Ausgrenzung beruhe. Migrantengruppen bilden nicht von vornherein eine ethnische Minderheit. Die Entstehung einer Minderheit ist ein Prozeß, in dem die dominanten Gesellschaftsgruppen den Migranten bestimmte (reale oder imaginäre) Eigenschaften zuschreiben und diese zur Rechtfertigung für bestimmte wirtschaftliche, soziale und politische Rollenfestschreibungen benutzen. Als Reaktion auf diese Erfahrungen entwickeln Migranten eigene Kulturen und Institutionen und verstehen sich als gesonderte Gruppe innerhalb der Gesellschaft.

„Ein Turnschuh ist kein Symbol für Revolte...“ Naomi Klein: Über Zäune und Mauern.

Berichte von der Globalisierungsfront, Campus Verlag 2003

Das Buch ist keine Fortsetzung ihres Bestsellers „No Logo“, sondern eine Sammlung von kürzeren und längeren Artikeln, die Naomi Klein zwischen 2000 und 2002 in verschiedenen internationalen Zeitschriften veröffentlicht hat. Obwohl es sich also größtenteils um journalistische Berichte handelt, blitzen doch immer wieder auch durchaus erfrischende analytische Brocken hervor. In den siebziger Jahren hieß das wohl „teilnehmende Beobachtung“. Klein bereiste in den letzten Jahren mehr oder weniger sämtliche Schauplätze von „Globalisierung“ und deren Kritik. So gibt es wohl kaum ein Phänomen, kaum eine Weltgegend, die fehlt: von Nike-AbeiterInnen in Mexiko über kanadische Anti-Riot-Strategien bis zu den Problemen der neuen wirtschaftlichen Apartheid in Südafrika spannt sich der Bogen der Beiträge, die mitunter so erfrischende Titel tragen wie: „Herr Premierminister, wir sind keine Globalisierungsgegner, sondern echte Internationalisten“ oder „Die Polizei lässt Demonstrationen bewusst abschreckend wirken, wer will da noch demonstrieren?“. Manchmal sind die Artikel leider sehr kurz geraten, für den Strand jedenfalls (und da wollen wir doch alle hin, oder?) höchst kompatibel!

Genauer unter die Lupe genommen werden die Veränderungen, die sich für die globale Protestbewegung durch die Anschläge vom 11. September und die Kriegspolitik der Bush-Administration ergeben. Mit ihrer oft nahezu naiv anmutenden unvoreingenommenen Art schafft es Naomi Klein dennoch (oder gerade deshalb?) immer wieder, Selbstverständlichkeiten (ja, auch scheinbare Selbstverständlichkeiten linker Besserwisser) zu hinterfragen, den Blick auf das Wesentliche zu richten. Wie gesagt: „Über Zäune und Mauern“ ist kein „wissenschaftliches“ Buch, wohl aber eine lesenswerter Streifzug sowohl durch die Welt des heutigen Kapitalismus als auch seiner GegnerInnen, „Postkarten von dramatischen Ereignissen“. Womit wir beim Titel wären: der bildet nämlich so etwas wie einen Angelpunkt, um den sich die Aussagen Kleins immer wieder drehen: Beim Amerikagipfel 2001 in Quebec wurde die gesamte Innenstadt durch einen meterhohen Zaun abgeriegelt. Bilder, die auch aus Genua bekannt sein dürften. Diese Zäune, diese Mauern finden sich heute überall auf der Welt, selten jedoch (aber immer öfter) so sichtbar. Es sind ökonomische Zäune (unerschwingliches, weil „privatisiertes“ Wasser, Schulgeld und Studiengebühren, ...), Anti-Migrations-Zäune, errichtet von einer Welt, die uns in ihren Werbebotschaften zu allererst eines verspricht, nämlich Freiheit. „Wann immer ich den Begriff „Freihandel“ höre, fallen mir unwillkürlich die eingezäunten Fabriken ein, die ich auf den Philipinen und in Indonesien besucht habe.“



Diese Zäune gilt es zu überwinden, in diese Mauern gilt es Fenster zu schlagen. Ob dabei Fair-Trade-Kaffee, besserer Zivilschutz, oder eine linkere bzw. basisdemokratischere Sozialdemokratie tatsächlich Schritte in diese Richtung darstellen, wie es die Autorin verkündet, sei dahingestellt. Hervorzuheben ist jedoch, dass Naomi Klein immer wieder auf die tatsächlichen Probleme der „Bewegung der Bewegungen“ zurückkommt: Auflösung oder zumindest radikale Dezentralisierung von Macht, Vertrauen in die eigenen „Vermögen“ statt Vertrauen in RepräsentantInnen und eine Absage an die Trennung in „gute“ (=systemkonforme, brave, friedliche) und „böse“ (=antikapitalistische, schlimme, gewaltbereite) AktivistInnen. Die Vielfalt der Proteste als unhintergehbares Novum dieser „echten sozialen Bewegung“ (anderwärts heißt das Multitude ...), für die „kein Zaun zu hoch ist“ um sie „in Schach zu halten, denn sie ist überall“. Das sind die Momente, in denen auch Naomi Klein sich nicht mehr mit Fair-Trade-Kaffee und Anti-Nike-Kampagnen zufrieden gibt: „... die Symbole waren nie der wirkliche Gegner; sie waren nur Hebel und Griffe. Die Symbole waren immer nur Fenster. Es ist Zeit, durch diese Fenster zu steigen.“ Dem ist nichts hinzuzufügen. Oder doch: Feine Strandlektüre!

Pyrx

Obwohl es in Neapel gar keines gibt:

„Das Winterpalais wurde nicht gestürmt“

Gespräch mit einem Aktivisten des NoGlobal-Netzwerks in Neapel

Das folgende soll lediglich einen (wenn auch nicht den unwichtigsten) Aspekt der Vielfalt der sozialen Bewegungen im Süden Italiens und insbesondere der Region Neapel beleuchten. Davor aber noch ein paar Worte, der Versuch einer Absteckung eines Rahmens, innerhalb dessen sich die Bezugsfelder und Knotenpunkte der im Interview angesprochenen Thematiken befinden, diesen selbstredend immer wieder auch verlassend. Für einen temporär Zugezogenen war und ist es nicht ganz einfach, diesen Bezügen, aber auch Abgrenzungen auf die Spur zu kommen. Tatsächlich konnte ich mir erst nach einiger Zeit ein Bild von der Vielschichtigkeit der aktiven Organisationen, Bündnisse und Netzwerke machen.

Besonders ins Auge stechen dabei natürlich Aktionsformen, die hierzulande nicht oder kaum bekannt sind: allen voran die starke Arbeitslosenbewegung, die, unabhängig von allen politischen Parteien, seit Jahrzehnten hauptsächlich in direkten Aktionen ihren Forderungen (allen voran natürlich Arbeitsplätze, neuerdings aber auch Grundeinkommen) Nachdruck verleiht. Schon das Erscheinungsbild ist für einen an die Wiener Linke gewöhnten Menschen befremdend: An der Spitze der Demonstration ein riesiges Transparent, auf welchem eben Arbeit eingefordert wird, allerdings gleich mit der Einschränkung „senza confini, senza padroni“, also ohne Grenzen und ohne Chefs. Dahinter eine Hundert-, manchmal auch Tausendschaft von Menschen, nicht selten mehrheitlich weiblichen Geschlechts: Das von so mancher revolutionärer Kleingruppe so schmerzlich vermißte Proletariat: hier singt es lautstark, klatscht in die Hände, besetzt Rathäuser, Bahnhöfe und Autobahnen - und das ganz ohne revolutionäre Führung! Für die radikale Linke Neapels gilt ebenso wie für den vorübergehend hier ansässigen Auslandsstudenten im Straßenverkehr: Bewegung!

Bewegung scheint überhaupt das Grundprinzip dieser Stadt zu sein - sie ruht nie: Tausende und abertausende von irgendwie doch fahrtauglichen Vespas durchpflügen unentwegt und in haarsträubendem Tempo die engen und verwinkelten Gassen der Altstadt, in den ebenerdigen Kleinstwohnungen der Unterschicht, den sogenannten *Baßi*, herrscht zu jeder Tageszeit (außer natürlich zwischen 14 und 17 Uhr) hektisches Treiben und auch die allgegenwärtigen Joints gehen ständig - und vor den Augen der desinteressierten Carabinieri - im Kreis herum. Fliegende StraßenhändlerInnen aller Herrinnen Länder bewegen sich im Zyklus dutzender Polizeistreifen zwischen Schutz bringenden Seitengassen und Einkaufsmeile hin und her; sie werden ebenso von den sich regelmäßig gegenseitig dezimierenden Camorrafamilien kontrolliert wie der Heroinhandel, der vor einigen Jahren den unrentabel gewordenen Zigarettenschmuggel abgelöst hat - mit enormen sozialen Folgen, versteht sich.

In Sachen linken Aktivismus ist jedenfalls die Arbeitslosenbewegung keineswegs der einzige sofort ins Auge springende Unterschied gegenüber hierzulande: die Basisgewerkschaften (in Italien gibt es keine Einheitsgewerkschaft) führen immer wieder kurzfristige militante Streikaktionen durch, wie

zuletzt bei den prekär Beschäftigten im Gesundheitsbereich. Verschiedene MigrantInnenorganisationen organisierten in Caserta, einer schmucken Kleinstadt etwas nördlich von Neapel, gemeinsam mit der Basisgewerkschaft C.O.B.A.S. und der Rifondazione Comunista, eine bunte und lautstarke Demonstration für die Rechte der MigrantInnen und gegen die gerade (wieder einmal) verschärfte rassistische Gesetzgebung. Das Hauptgebäude der Universität „Orientale", traditionell ein linkes Pflaster, wurde zu Beginn des Krieges gegen den Irak besetzt, d.h. auch jene Hörsäle, die nicht ohnedies bereits seit einigen Jahren zu „Anarchistischen Zentren" oder „Antiimperialistischen Zonen" erklärt wurden. Vor den Osterferien wurde die Universität zwar geräumt, jedoch werden in den mindestens 5 besetzten Centri Sociali der Stadt (ich entdecke beinahe wöchentlich ein neues) schon eifrig Pläne zur Wiederbesetzung geschmiedet. Die besetzten Sozialen Zentren decken mehr oder weniger das gesamte Spektrum des linken politischen bzw. kulturellen Aktivismus in der Stadt ab: Dient eines vorwiegend als Wohn- und Organisationsstätte von MigrantInnen, so wird im anderen an Film- bzw. Theaterprojekten gearbeitet, ein weiteres gilt als zentrale Informations- und Logistikstelle der Bewegung, und die seit zwölf Jahren besetzte Officina99 am Stadtrand, bekannt unter anderem durch ihre „Hausband" 99Posse, gilt als Zentrum der musikalischen Subkultur. Im „Komitee der NeapolitanerInnen gegen den Krieg" fanden sich all diese Gruppierungen und Netzwerke (und noch viele andere mehr: linkskatholische Gruppierungen, Theoriezirkel, Rifondazione Comunista und die Grünen, u.s.w.) wieder, um gegen den US-Britischen Krieg Aktionen zu setzen, aber diesen auch theoretisch zu reflektieren und in Bezug zur globalen Protestbewegung zu setzen.

Wenn auch aus der Antikriegsbewegung - trotz der nunmehrigen Beteiligung italienischer Truppen - die Luft etwas draußen zu sein scheint, so gibt es doch nicht wenig zu tun. Die Berlusconi-Regierung übernimmt in Kürze die EU-Ratspräsidentschaft, am 15. Juni wird in einem Referendum über die Erweiterung des Artikel 18 des Arbeitsstatutes abgestimmt, im Herbst gibt's das nächste Europäische Sozialforum in Frankreich, die mangelnde Kapazität der Müllentsorgungseinrichtungen (und die enorme Produktion desselben) führte bereits zu hygienebedingten Schulsperren und Straßenblockaden durch Bürgermeistern, die Wasserversorgung bricht manchentags zusammen ... Der Wermutstropfen sei zu schlechter Letzt kurz und prägnant beschrieben: es gibt keinen Feminismus. Seminarreihen und Diskussionsveranstaltungen mit 5 Männern am Podium oder 8.- März-Plakate (bestenfalls) mit leidenden Opfern stehen hier leider nach wie vor an der Tagesordnung, auf Demos und Aktionen hingegen zeigt sich ein „ausgeglicheneres" Bild. Fazit: Männer als die „großen Theoretiker" - so spezifisch süditalienisch also doch nicht.

Das folgende Gespräch führte Martin Birkner Ende April im besetzten Centro Sociale „SKA" mit Emanuele, Angestellter einer Schiffahrtsgesellschaft, Aktivist des NoGlobal-Netzwerks und „SKA"-Besetzer der ersten Stunde.

Die Antikriegsbewegung in Neapel fällt durch ihre enorme Breite auf, von militanten Autonomen bis hin zu christlichen Basisgemeinden. Ist das ein Novum?

Es ist fein, dass es gelang, das gesamte „mehr oder weniger" linke Spektrum in der Kampagne zu vereinen. Dies ist aber normaler Weise nur für eine einzelne Kampagne möglich, was zwar problematisch ist, aber nicht nur Nachteile hat: so können anders gewichtete Kampagnen eben nur in kleineren Bündnissen durchgeführt werden. Anläßlich der ersten Intifada, im Kosovokrieg, aber auch bei den Hausbesetzungen Anfang der 80er Jahre gelang aber ebenfalls eine Zusammenarbeit der gesamten Linken.

Soeben hat die Berlusconi-Regierung Soldaten in den Irak geschickt. Die Antikriegsbewegung ist nach dem Ende der direkten Kampfhandlungen dennoch abgeflaut. Ist das Ende absehbar und welsche Auswirkungen hat dies auf die globale Protestbewegung?

Die Antikriegsbewegung ist wie jede politische Bewegung eine Art „Ballon": sie dehnt sich erst rasch aus, ist aber ein bestimmter Punkt erreicht, ist die Luft schnell wieder draußen. Vorbei ist sie keineswegs, auch der Krieg ist ja nicht vorbei. Der große Unterschied für uns hier ist, dass früher 80 Autonome absolut selbstbezüglich handelten und wir heute mit der Gesellschaft kommunizieren. Massendemonstrationen Anfang der 80er bedeuteten 30.000 Menschen, heute aber 3 Millionen. Der Grund dafür ist auch, dass allgemein die politische Bewegungen heutzutage viel stärker als früher auf „die Bewegungen der Gesellschaft" eingeht. Nicht zuletzt deshalb sind viele Menschen auch bereit, sich mit radikaleren Alternativen zumindest auseinanderzusetzen. Mehr „Dialektik" also und weniger „Institutionen". Diese Kommunikation mit der Gesellschaft ist gerade in einer Antikriegsbewegung wichtiger als die Auseinandersetzung mit der Polizei, vor der wir uns aber auch nicht fürchten. Wichtig ist, dass wir den konstituierenden Prozeß der aktuellen Massenbewegungen nicht als kontinuierliches Wachstum begreifen dürfen. Das Winterpalais wurde nicht gestürmt (lacht) und auch der Prozeß des permanenten Krieges ist keineswegs zu Ende, genauso wenig die ununterbrochene Ein-

schränkung der Rechte. Und der Feind ist viel besser organisiert als wir...

In einigen Zeitungen - auch der Linken - konnte mensch über Zwistigkeiten innerhalb der Bewegung lesen, hervorgerufen durch „direkte Aktionen" wie „illegale" Blockaden der „Todeszüge" oder aber Angriffe auf in Kriegsgeschäfte verwickelte Banken während einer Demonstration in Rom. Gibt es Spaltungsversuche entlang der Linie „Gewalt/Illegalität"? Auch ist mir eine Verschiebung des gemäßigt-linken Diskurses weg von der Betonung der AntikriegsBEWEGUNG hin zur Suche nach Alternativen im EU- bzw. UNO-Rahmen aufgefallen. Wie fällt eure Bilanz aus?

Die „Gewaltfrage" ist mehr ein Problem der Medien als ein Problem der Bewegung. Für die Größe und Intensität der Bewegung gab es erstaunlich wenig „direkte Aktionen" und wenn, dann meist seitens der Polizei. Die Frage nach der Radikalität ist derzeit eine offene Debatte, dies gilt ebenso für die globalisierungskritische Bewegung, vor allem seit Genua. Solange aber Bereitschaft besteht, die Debatte zu führen, droht auch keine Spaltung der Bewegung. Wir brauchen den gesellschaftlichen Konsens auf unserer Seite; dieser kann aber nur durch Massenaktionen erreicht werden. Somit ist die Frage nach dem „direkt" nicht die zentrale. Die „Trainstopping"-Blockaden brachten uns in Kontakt mit der Gesellschaft, uns wurde zugehört, wenn auch nicht in jedem Schritt gefolgt. Mir persönlich war die Antikriegsbewegung schon zu pazifistisch, was aber aufgrund der Breite auch nicht verwundern darf. Das Problem jetzt ist vielmehr, dass die Antikriegsbewegung institutionalisiert wird, weg von der globalen Dimension, hin zur „normalen" politischen Praxis. Für uns war es schon ein Erfolg, dass wir die regionale Demonstration hin zur NATO-Basis durchsetzen konnten, während die moderate Linke zum Regionalparlament marschieren wollte, um dort ihre frommen Wünsche vorzutragen.

Mir kommt vor, dass hier im Süden die radikale Linke eine eher „traditionelle" antiimperialistische Sprache spricht, während zum Beispiel die „Disobbedienti" im Norden eher mit mehr „antinationalen", „negrianischen" Begriffen arbeiten. Auch die Solidarität mit nationalen Befreiungsbewegungen besitzt hier einen weit höheren Stellenwert. Wie siehst du diesen Unterschied?

Deiner generalisierenden Unterscheidung kann ich so nicht zustimmen, obwohl natürlich die Gesellschaften sehr verschieden sind, die politischen Rahmenbedingungen, die politischen Subjekte und natürlich auch deren Sprache. Im Norden haben wir es mit einer fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft zu tun, es gibt mehr intellektuelle Arbeit und eine andere Form von Prekarisierung. Hier beträgt die Arbeitslosenrate offiziell 27%, es gibt nach wie vor Großgrundbesitz und das Problem der Migration in den Norden. Auf Seiten der Linken ist es aber nicht so, dass es mehr „Marxismus-Leninismus" hierzulande geben würde als im Norden, nur ist das Verhältnis zwischen orthodoxen MarxistInnen und autonomen Linken enger, während im Norden die Brüche viel schärfer sind. Es gab im Norden ja auch eine viel stärkere Verbindung der ehemaligen kommunistischen Partei mit den Herrschaftsapparaten, während im Süden auch durch die „Verspätung" eine stärkere Vermischung der Positionen stattfand. Die Ungleichzeitigkeit der Entwicklung auch der radikalen Linken läßt sich am Beispiel des bewaffneten Kampfes aufzeigen: während die Roten Brigaden im Norden ab 1970 in Aktion traten, gab es die ersten Aktivitäten der neapolitanischen Kolonne erst ab 1981 - also mit rund 10 Jahren „Verspätung". Tatsächlich spielt die Solidarität mit nationalen Befreiungsbewegungen hier eine größere Rolle als im Norden, was wiederum mit den regional unterschiedlichen Entwicklungen in Italien zu tun hat. Hier geht es in aller erster Linie um die Befriedigung von Grundbedürfnissen! Außerdem war hier im Süden immer schon der arabische Einfluß stärker, im Norden hingegen der deutsche (lacht). Tatsächlich haben wir die spezifischen Erfahrungen der norditalienischen OperaistInnen nie gemacht und hier ist auch der Unterschied zu den Theorien Negris oder den Disobbedienti auszumachen. Im Großen und Ganzen aber sind die politischen Spektren trotz regionaler Unterschiede ziemlich ähnlich.

Mir ist das Nichtvorhandensein feministischer Positionen im linken Diskurs aufgefallen...

Das ist tatsächlich ein Problem. Wir leben hier in einer rückwärtsgewandten Gesellschaft, hinzu kommen die schwerwiegenden sozialen Probleme wie Arbeitslosigkeit, die Frauen natürlich besonders betreffen. (lächelt verlegen) Für nähere Auskünfte müsstest du natürlich mit einer Frau sprechen..

Wie ist das Verhältnis der radikalen Linken zur traditionell starken autonomen Arbeitslosenbewegung in Neapel?

Das Verhältnis ist sehr gut, sie haben ja eigentlich die Idee der autonomen Organisierung hier begründet, und das bereits 1971! Die „Disoccupati" verstehen sich selbst auch als Teil des NoGlobal-Netzwerkes und beteiligten sich an den verschiedensten Kampagnen wie jene zur Freilassung Mumia Abu-Jamals, der Antikriegsbewegung, u.s.w. Sie sind so etwas wie die „Idee der Demokratie" in dieser

Stadt, der sie durch ihre direkten Aktionen ihre eigenen Widersprüche vor Augen führen. Leider werden bei einer „single-issue"-Bewegung andere gesellschaftliche Widersprüche manchmal vernachlässigt.

Und wie ist das mit Rifondazione Comunista?

Früher nannten wir sie „Ravanello", also „Radieschen": außen rot, innen weiß, eben eine ganz normale Partei. Mittlerweile ist die Zusammenarbeit besser geworden, auch weil unsere Differenzen klar abgesteckt sind: uns interessiert das Parlament nicht. Außerdem können wir die Sache mit Öcalan nicht vergessen. Erst brachten sie ihn hierher, und dann taten sie nichts, um seinen Abtransport in die Türkei zu verhindern. Sie waren nicht am Flughafen, um das zu verhindern.

Gab es keinen Linksschwenk bzw. zumindest eine Hinorientierung auf soziale Bewegungen?

Doch, aber aus wahltaktischen Gründen. Die Linksdemokraten von der DS machten einen Rechts- die Rifondazione eben einen Linksschwenk - da geht es hauptsächlich um WählerInnenstimmen. Sie tun eben so, als ob. Sie sind in Stadt und Land an der Regierung beteiligt - aber Grundeinkommen gibt es noch immer keines. Dennoch arbeiten wir mit ihnen zusammen und respektieren ihren Standpunkt, was vor einigen Jahren noch unmöglich gewesen wäre. Die letzten physischen Auseinandersetzungen zwischen der radikalen Linken und kommunistischen Politikern bzw. Gewerkschaftern gab es 1995 anläßlich der Universitätsbesetzung: damals mussten Leute ins Krankenhaus eingeliefert werden - und heute sitzen wir gemeinsam in Bündnissen!

Die Forderung nach einem garantierten Grundeinkommen wird sowohl von euch als auch von der RC und der Arbeitslosenbewegung aufgestellt. Im Gegensatz zu Österreich ist hier die Forderung nicht nur Gegenstand theoretischer Diskussionen, sondern auch sozialer Kämpfe.

Die Forderung ist richtig, es geht doch um Umverteilung weg vom Kapital. Wenn in der Vergangenheit Geld in den Süden geflossen ist, dann profitierten immer nur die Herrschenden davon. Wir unterstützen diese Forderung, denn wenn schon Staat, dann soll er wenigstens zahlen, davon abgesehen ist es angesichts der sozialen Verhältnisse in Süditalien in jeder Hinsicht eine naheliegende Forderung...

In Österreich hatten wir nicht gerade die besten Erfahrungen mit einem Volksbegehren zur „Rettung des Sozialstaates". Es handelte sich eher um eine Ablenkung vom tatsächlich höchst notwendigen sozialen Kampf. Wie bewertest du das Referendum um die Ausweitung des „Artikel 18" hier in Italien?

Hier liegt die Sache anders als in Österreich. Es gibt schon länger Massenmobilisierung gegen die Aushöhlung der Rechte der ArbeiterInnen und vergangenen Oktober sogar einen Generalstreik. Berlusconi will eine totale Freigabe des Arbeitsmarktes durchsetzen. Zwar hat bereits die Mitte-Links-Regierung damit begonnen, aber die Vorhaben der jetzigen Regierung bedeuten den härtesten Angriff auf die ArbeitnehmerInnen seit sehr, sehr langer Zeit. Das den „Reformen" zugrunde liegende Weißbuch des Wirtschaftsjuristen und Regierungsberaters Marco Biagi (er kam vor rund einem Jahr bei einem Schußattentat - vermutlich der „neuen" Roten Brigaden - ums Leben) sieht nicht nur die völlige Deregulierung der Arbeitsmärkte vor, sondern auch eine enorme Schwächung der Verhandlungsmacht der Gewerkschaften, da die Verhandlungen zwischen ArbeitnehmerInnen und ArbeitgeberInnen auf die individuelle Ebene verlagert werden sollen. Die vorgesehene Forcierung von Zeitarbeitsverträgen tut das übrige zur völligen Entrechtung der arbeitenden Menschen. Das Referendum kann dagegen ein Zeichen setzen, ist aber auch nicht ungefährlich. Real geht es nicht primär um die Wiedereinstellung im Falle einer ungerechten Kündigung - es gibt kaum derartige Fälle - es handelt sich vielmehr um einen symbolischen Akt gegen Neoliberalisierung; jedoch einen bedeutenden. Die Gefahr ist, dass sich über das Referendum die Aufmerksamkeit der sozialen Auseinandersetzung auf den Text des Artikels bezieht anstatt auf den Klassenkampf. Dennoch müssen wir dieses Referendum natürlich gewinnen.

Warum gibt es in Neapel kein Social Forum?

Es gibt drei Gründe: die radikale Linke will nicht, die Mehrheit der Bewegung war nicht in der Lage, es zu organisieren und die in Stadt und Land an der Regierung befindliche Linke ist nicht sonderlich daran interessiert, dass ihnen bei etwaigen neoliberalen „Reformen" jemand in die Suppe spuckt. Wir als autonome Linke sehen, dass es sich bei den anderen Sozialen Foren in Italien um so etwas wie „Mini-Parlamente" handelt, wo im wesentlichen Funktionärspolitik betrieben wird. Uns geht es um die Freiheit unserer Positionierungen, die wir nicht gegen jene „Reproduktion" von „Politik" eintauschen wollen, die wir ja gerade überwinden wollen. Aber wir gehen natürlich hin, auch wenn die Foren nicht über die ohnedies vorhandenen Erfahrungen der Linken hinausgehen. Hier gibt es eben zuwenig direkte Demokratie, leider.

Wir danken für das Gespräch!

Fortsetzung von Seite 3

auf anti-rassistische und feministische Ansätze arbeiten. Der theoretische Horizont linker Auseinandersetzungen ist gegen die stets lauernde Gefahr dogmatischer Verengungen, in der linke Theorie zum eurozentrischen Männerbund werden kann, zu erweitern. Es geht daher um die Erarbeitung theoretischer Ansätze, die fähig sind, auf soziale Bewegungen und theoretische Ansätze einzugehen, die Ansprüche und Bedürfnisse jenseits der vom Marxismus identifizierten Vergesellschaftungsachsen artikulieren. Vermengung? Vielleicht, aber in diesem Wort steckt die Menge, die Multitude, also die Erkenntnis, dass, es nicht per se einen einzelnen privilegierten Punkt der Gesellschaft gibt von dem aus sie in ihrer Gesamtheit erfaßbar und veränderbar wäre. Dies ist Anspruch des Projekts **grundrisse**, den erfüllt zu haben, wir jedoch nicht beanspruchen wollen (wir wollen jedoch weiter daran arbeiten).Die Auseinandersetzung mit Rassismus/Antirassismus und Kapitalismuskritik soll daher im Herbst - voraussichtlich November - mit der Veranstaltung **„Welche Theorie brauch Antirassismus“** mit Manuela Bojadzijev, Jost Müller und Vassilis Tsianos fortgesetzt werden. Im diesem Rahmen soll einerseits das Buch von Alex Demirovic und Manuel Bojadzijev, Konjunkturen des Rassismus vorgestellt werden. Andererseits wollen wir mit den genannten Personen in einem Workshop theoretische Grundlagen des Antirassismus und der Rassismuskritik ausführlich diskutieren. Diese Veranstaltung wird von **grundrisse**, BUM/Open up, Malmoe organisiert und von der Grünen Bildungswerkstatt Wien, AUGE und ÖH-Fakultätsvertetung GEWI unterstützt.

Im Gegensatz zu den Terminen mit den HerausgeberInnen der Sozial.Geschichte und dem Symposium „Welche Theorie brauch Anti-rassismus“, ist unser drittes Projekt für den Herbst noch in einem vagen Planungsstadium. An sich hat John Holloway bereits sein Interesse bekundet, auch in Wien über sein Buch „Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen“ zu diskutieren. Da John Holloway eine Professur am Instituto de Ciencias Sociales y Humanides der Universidad Autónoma de Puebla in Mexiko ausübt, ist seine Reise nach Wien nicht ganz einfach zu organisieren, aber wir denken, daß es klappen wird.

Abschließend wollen wir wieder darauf hinweisen, daß Abos für das Projekt **grundrisse** von entscheidender Bedeutung sind. 18 Euro für vier Nummern sind wirklich nicht die Welt. Also, nicht zögern, nicht vergessen, 18 Euro überweisen. Die Kontonummern findet ihr auf Seite 2. In diesem Sinne wünschen wir euch eine anregende Lektüre!

Die grundrisse - Redaktion

Inhalt der bisher erschienen Nummer der grundrisse:

ion kann niemals ein einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein, sondern sie ist ein unendlic
nd sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess oder ein unaufhörlich zu erneuerndes Ereignis.
örlich zu erneuerndes Ereignis. Die Revolution kann niemals ein einzelnes Ereignis oder ein Sei
einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess oder ei
ein unendlicher Prozess oder ein unaufhörlich zu erneuerndes Ereignis. Die Revolution kann ni
s Ereignis. Die Revolution kann niemals ein einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein, sond
er ein Seinszustand sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess oder ein unaufhörlich zu erne
ess oder ein unaufhörlich zu erneuerndes Ereignis. Die Revolution kann niemals ein einzelnes E
kann niemals ein einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein, sondern sie ist ein unendlicher
nd sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess oder ein unaufhörlich zu erneuerndes Ereignis.
örlich zu erneuerndes Ereignis. Die Revolution kann niemals ein einzelnes Ereignis oder ein Sei
einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess oder ei
ein unendlicher Prozess oder ein unaufhörlich zu erneuerndes Ereignis. Die Revolution kann ni
s Ereignis. Die Revolution kann niemals ein einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein, sond
er ein Seinszustand sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess oder ein unaufhörlich zu erne
ess oder ein unaufhörlich zu erneuerndes Ereignis. Die Revolution kann niemals ein einzelnes E
kann niemals ein einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein, sondern sie ist ein unendlicher
nd sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess oder ein unaufhörlich zu erneuerndes Ereignis.
örlich zu erneuerndes Ereignis. Die Revolution kann niemals ein einzelnes Ereignis oder ein Sei
einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess oder ei
ein unendlicher Prozess oder ein unaufhörlich zu erneuerndes Ereignis. Die Revolution kann ni
s Ereignis. Die Revolution kann niemals ein einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein, sond
er ein Seinszustand sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess oder ein unaufhörlich zu erne
ess oder ein unaufhörlich zu erneuerndes Ereignis. Die Revolution kann niemals ein einzelnes E
kann niemals ein einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein, sondern sie ist ein unendlicher
nd sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess oder ein unaufhörlich zu erneuerndes Ereignis.
örlich zu erneuerndes Ereignis. Die Revolution kann niemals ein einzelnes Ereignis oder ein Sei
einzelnes Ereignis oder ein Seinszustand sein, sondern sie ist ein unendlicher Prozess oder ei